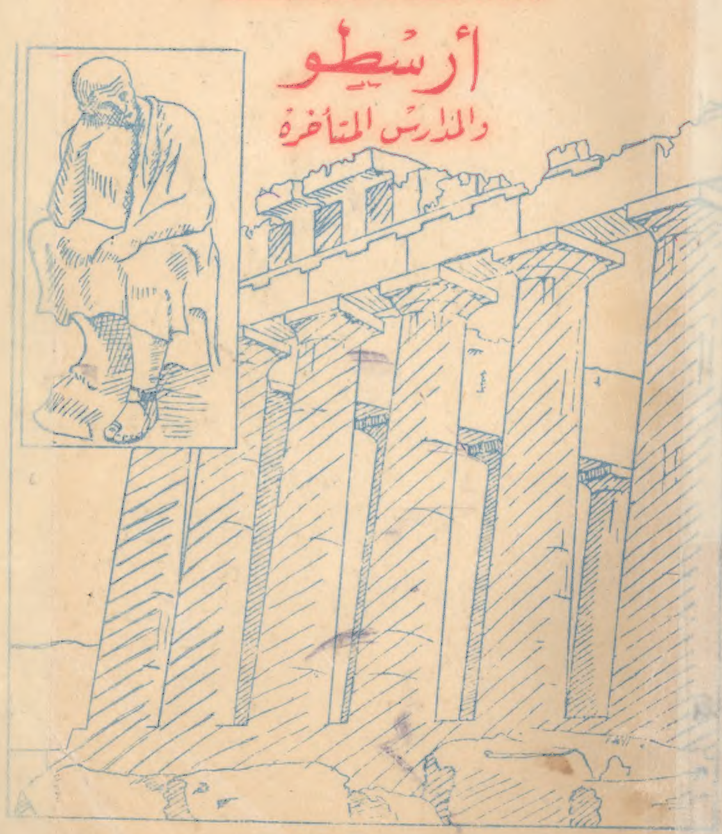
[...]تور محمد علي أبو ريان

تاريخ الفكر الفلسفي

أرسطو

والمدارس المتأخرة



الهيئة المصرية العامة للكتاب

تاريخ الفكر الفلسفي

الثاني

أرسطو

والمدارس المتأخرة

تأليف

دكتور

محمد علي ابو ريان

استاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بجامعة الاسكندرية

الطبعة الرابعة

مزيدة ومنقحة

١٩٧٤

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مقدمة الطبعة الرابعة

لقد ظهرت الطبعة السابقة فى صورتها المكتملة فحققت الغرض الذى أملناه من إخراجها فى سلسلة تاريخ الفكر الفلسفى العام ، وجاءت هذه الطبعةالجديدة (الرابعة) لنستدرك فيها ما فاتنا من تصويبات وأخطاء مطبعية ، فضلا عن أضافات جديدة فى بعض المواضع الهامة .

وقد اتضح للقارىء مدى الجهد الكبير الذى اقتضاه التأريخ لهذه الفترة المتأخرة من تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان مع ما أنطوت عليه من أسماء لشخصيات كثيرة لا تكاد نعرف عنها سوى أسمائها أو إشارات مقتضبة إلى آرائها . وربما استطعنا فى طبعة تالية أن نوفق — بإذن الله — فى إلقاء مزيد من الضوء على التيارات والآراء المتصارعة فى هذه الفترة .

وبعد فالرجاء فى الله عز وجل أن يهبنا من العزم وسعة الوقت ما يمكننا من إنجاز ما وعدنا به فى مقدمة هذه السلسلة فنخرج ما بقى منها وهو خاص بالفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، فيكتمل بذلك « تاريخ الفكر الفلسفى العام » لأول مرة باللغة العربية ، ليصبح موسوعة فلسفية عربية شاملة .

ولا يسعنى وأنا أقدم لهذه الطبعة الجديدة إلا أن أتوجه بالشكر وعرفان الجميل لتلامذتى الذين ساعدوا فى تصحيح التجارب وإنجاز الفهارس ، وأخص بالذكر منهم : محمد محمد على قاسم ، محمد عزيز نظمى ، محمود بسيونى .

والله نسأل مزيداً من العون والتوفيق ؟

د . محمد على ابو ريان

الاسكندرية فى يوم الأربعاء ٩ ذى الحجة (عرفات) ١٣٩٣ هـ

الموافق ٢ يناير ١٩٧٤ م

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد ظهر هذا الكتاب فى طبعتيه السابقتين دون أن نحقق ما سبق أن وعدنا به من إستكمال البحث فى المرحلة المتأخرة من مراحل تاريخ الفلسفة اليونانية ، وأعنى بذلك العصر الهللينستى الذى امتزجت فيه الفلسفة اليونانية بعناصر شرقية دينية وسحرية . والحق أن عوائق شتى قد حالت بيننا وبين إنجاز هذا القسم الأخير من الكتاب بينها الغياب عن الوطن زهاء ثلاث سنوات فى جامعة بيروت العربية وندرة المصادر لدينا آنذاك عن هذه المرحلة البالغة التعقيد من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند اليونان .

وقد أمكننا ـ بحمد الله ـ فى هذه الطبعة ، الوفاء بالتزامنا ، فعقدنا باباً جديداً عن الفلسفة الهللينستية مكوناً من خمسة فصول وخاتمة ؛ عالجنا فيها على الترتيب : الأبيقورية والرواقية ومذاهب الشكاك على إختلاف طوائفهم ، ثم الحركة العلمية وميادينها المختلفة ، وصلة الدين بالفلسفة والصراع بين النظر والإيمان وأخيراً مذهب الأفلاطونية المحدثة وتلاميذ المدرسة إلى نهاية المرحلة الهللينستية فى العصر الرومانى المتأخر حيث تم إغلاق مدارس الفلسفة فى سائر أنحاء العالم الهللينستى فى غضون القرن السادس الميلادى وبذلك دخلت الفلسفة فى دور صمت طويل كان مؤذناً ببدايات العصر الوسيط .

ولا جدال فى أهمية دراستنا للأفلاطونية المحدثة والتيارات الفلسفية الأخرى المعاصرة لها وكذلك ما تداخل معها من أفكار دينية وعلوم خفية ، لأن هذا كله سيشكل مجموعة العناصر التى ستسهم فى إقامة صرح البناء العقلى للمسيحيين والإسلاميين على السواء فيما بعد .

* * *

هذا وقد ذيلنا الكتاب - إستكمالاً للفائدة العلمية - بطائفة من النصوص المختارة : من بينها بعض مقالات من تاسوعات أفلوطين فيلسوف الإسكندرية - ثم تعريفات لبعض المصطلحات الفلسفية إخترناها من «كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو .

* * * * *

وكتابنا الذى يصدر اليوم فى طبعته الثالثة - هو الجزء الثانى من سلسلة « تاريخ الفكر الفلسفى » وقد ظهرت منها عدة أجزاء أخرى منها : جزءان عن الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وجزء عن الفكر الفلسفى الحدث والمعاصر .

ونرجو من الله التوفيق فيما نحن بصدده من تحضير أصول الجـــزء الخاص بالفكر الفلسفى المسيحى حتى تستكمل السلسلة أجزاءها إن شاء الله .

إنه تعالى بالغ أمره .

الإسكندرية فى فبراير ١٩٧٢م
ذو الحجة ١٣٩١ هـ

د. محمد على أبو ريان

مقدمة الطبعة الثانية

هذا الكتاب هو الجزء الثانى من مؤلفنا عن تاريخ الفكر الفلسفى. وقد أفردنا صفحاته لدراسة المذهب الأرسطى، وذيلناه بطائفة من النصوص الأرسطية.
أما القسم الخاص بالدراسة فقد تطلب منا مجهوداً كبيراً خلال عدة سنوات فقد التزمنا فى تأليفه، بأن نستعرض مواقف أرسطو سواء فى الطبيعة أم فى النفس أم فى الميتافيزيقيا الخ ... مستندين إلى النصوص استناداً مباشراً. مع ما فى كتابات أرسطو من إيجاز شديد وتركيز وعــدم التزام بالأسلوب الأدبى - كما هو الحال عند أفلاطون ـ الأمر الذى يشعر القارىء بمسحة من الغموض والتعقيد.
ولهذا السبب فقد راعينا أن تكون الدراسة مدعمة بالنصوص، وألا تخرج عن الحدود التى يسمح بها الفهم المباشر والتفسير القريب لهذه النصوص، بعد طول المعاناة والربط بين آثار أرسطو المتعددة ومواقفه فيها.

ولما كانت دراسة النفس عند أرسطو من الموضوعات التى ظلت لها قيمتها الفلسفية والعلمية إلى عصرنا هذا، لذلك أخذنا على عاتقنا أن نقدم القارىء تلخيصاً أميناً كاملا لكتاب « النفس » De Anima مع بعض تعليقات بسيطة توضح مشكلاته والمسار التاريخى لحل بعضها.

وفى دراستنا للميتافيزيقا الأرسطية آثرنا أن نرصد أبعاد الفكر الأرسطى ـ فى هذا المجال ـ عن كثب بحيث لا ننزلق إلى أسلوب تركيبى كثيراً ما يستهوى الباحثين فنهمل بذلك كثيراً من الجوانب الجزئية التى تلقى ضوءاً كبيراً على الموقف الأرسطى. ولما كانت هناك ترجمات عربية قديمة لكتاب الميتافيزيقا الذى

كان يعرف بكتاب الحروف ، ولهذا فقد رأينا أن نورد فى كل مناسبة النص العربى القديم ومعه الترجمة الحديثة لنفس النص ، الأمر الذى تطلب منا جهداً وعناء كبيرين .

وعلى الرغم من أننا أوجزنا الكلام عن السياسة والأخلاق إلا أننا قد اتبعنا نفس النهج الذى اتبعناه فى الفصول الأخرى من حيث الألتزام بالدراسة النصية والأخذ من المنبع مباشرة دون الروافد .

وفى كثير من المواضع أثبتنا المصطلحات اليونانية برسمها الأصلى حتى يرجع القارىء اليها فلا تكون ترجمة المصطلح مدعاة للخلاف حول محتواه ومضمونه .

وأخيراً فقد رأينا أن نضيف إلى هذه الطبعة قسماً كبيراً من المقالة الخامسة (مقالة دلتا) من كتاب الميتافيزيقا . وهذه المقالة أقرب إلى أن تكون معجماً فلسفيا ، اقتصرنا على اختيار ثمانية عشر لفظ منه لنتيح للقارىء فرصة معاناة اللفظ والأسلوب الأرسطى ومعرفة مضمون الألفاظ التى يستخدمها أرسطو فى مؤلفاته .

ومما لا شك فيه أن هذا التقليد الذى التزم به أرسطو إنما يرجع إلى سقراط ، إذ أنه بدأ مسيرته الفلسفية الكبرى بتحديد معانى الألفاظ حتى لا يتلاعب بها السفسطائيون ويسيئوا إستخدام الألفاظ فى غير مواضعها .

وبعد فهذه طبعة جديدة من الكتاب مزيدة ومنقحة نقدمها إلى القارىء العربى لتسهم فى تعميق التراث ، وتكوين الفكر العربى المستنير .

« والله الموفق سواء سبيل »

الاسكندرية فى فبراير سنة ١٩٦٧ — د . محمد على أبو ريان

تمهيد

سبق أن أشرنا فى الكتاب الأول من مؤلفنا هـذا إلى الصلة الوثيقة بين المذهب السقراطى ومذهب كل من أفلاطون وأرسطو ، وكيف أن هذه المذاهب الثلاث إنما تصدر عن تيار فكرى واحد رغم الاختلافات الظاهرة بينها ، مما يسمح بأن نتكلم عن فلسفة سقراطية ومدرسة سقراطية تشمل النتاج الفكرى لسقراط وأفلاطون وأرسطو معا ، بحيث يمثل كل منهم دورا مميزا فى تاريخ هذه المدرسة . ولا يعنى هذا أننا نشير إلى نوع من التشابه أو الاستمرار الواضح بصدد هذه المذاهب ، بل على العكس من ذلك نجد أرسطو يوجه انتقادات مريرة إلى أستاذه افلاطون ، على الرغم من أن المشاكل الفلسفية التى بدأ سقراط فى معالجتها هى نفسها التى استأنف أفلاطون مسيرته الفلسفية من نقطة انتهاء سقراط منها ، وكذلك أرسطو فإنه أنكب على المشكلات الافلاطونية يعاود فيها الفكر والتأمل ويدقق النظر فى ثناياها حتى انتهى به المطاف إلى موقفه الذى سنحاول دراسته فى فصول هـذا الكتاب . وقد حاولنا فى كتابنا الأول تتبع حركة الأفكار منذ نشأتها عند سقراط الى أن تطورت وأصبحت تشكل موقفاً جديدا عند أرسطو ، وسنرى كيف أن آراء كبار السقراطيين ستكون محور التفكير الفلسفى فى العصور التالية ، وكيف أن هذه الآراء جميعا ستنصهر فى مدرسة الأسكندرية حيث تظهر حركة تلفيقية كبرى تتمثل على الخصوص فى مذهب أفلوطين .

الباب الرابع [1]

أرسطو ومدرسته

---

١ — هذا هو الجزء الثاني من سلسلة « تاريخ الفكر الفلسفي » . ونحن نعالج في هذين الجزءين الفلسفة اليونانية منذ نشأتها حوالي القرن السادس ق. م إلى نهايتها في القرن السادس الميلادي . وقد صدر الجزء الأول في طبعته الرابعة عن دار الجامعات المصرية — بالإسكندرية وهو يتضمن الأبواب الثلاثة الأولى . أما هذا الجزء فقد اشتمل على البابين : الرابع والخامس . —

(المؤلف)

الفصل الأول

أرسطو وحياته ٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م

ولد أرسطو فى أسطاغيرا[1] وهى مدينة يونانية من أعمال آسيا الصغرى. (وكانت آسيا الصغرى أرضا يونانية مكتظة بالمستعمرات الإغريقية). وتقع هذه المدينة على بحر إيجة المليء بالجزر العديدة ، وكان أبوه الذى يدعى نيقوماخوس[2] على صلة بالملك « أمنتاس »[3] الثانى المقدونى إذ كان يشغل لديه منصب طبيب البلاط ونحن نعلم أن أمنتاس هذا هو والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر ، وكان من عادة قوم أرسطو أن يدرب الطفل لديهم منذ صباه على صناعة أبيه ، فقد لقن أرسطو فى طفولته المبادىء العلمية والطبية منذ حداثة عهده بالعلم والتعليم : من ثم فاننا نلاحظ أن عقليته قد اتجهت منذ الطفولة المبكرة إلى تلمس الأحداث الملموسة أى الأحداث الواقعية وبالتالى إلى أن يسلك طريق البحث التجريبى . واستمر تدريب الصبى وتعليمه حتى بعد وفاة والده وذلك بإرشاد من « بروكسينوس »[4] الذى أقامه والده وصيا عليه ، ولما بلغ سنه الثامنة عشر ارتحل إلى أثينا والتحق بالأكاديمية (مدرسة أفلاطون) ومكث بها زهاء عشرين عاما حتى وفاة معلمها الأكبر أفلاطون ، وكان تأثير أفلاطون على عقلية أرسطو بعيد الأثر بحيث أنه ظل مدة طويلة واقعا تحت تأثير آرائه حتى بعد وفاة أفلاطون ، وذلك إلى أن تهيأ له أن يعود إلى اتجاهه الأصلى الذى سلكه منذ صباه أى المحسوس والواقع التجريبى الملموس ، ونلاحظ أن أرسطو قد حفظ

1— Stagira 2 — Nichomachus 3 — Amyntas 4 — Proxenus

لأفلاطون — على ما يقال — ما ينبغي من احترام التلميذ لأستاذه، ولكننا نرى في أسلوب انتقاده لأفلاطون اتجاها منه إلى الحط من شأنه والإزدراء بموقفه وخصوصا في نقده لنظرية المثل . على أن الذى يفسر لنا هذا التذبذب بين احترام أستاذه وانتقاده هو حقد أرسطو على أفلاطون لأنه أوصى بزعامة المدرسة الأكاديمية لإبن أخته «سبو سيبوس»[١] . ولهذا فإنه قد غادر أثينا مباشرة بعد وفاة أستاذه شعورا منه بأنه أحق شخصية وأكثر أصالة في العلم من ابن أخت أفلاطون ويقال في تفسير سبب مغادرة أرسطو لأثينا أنه قد قام حزب جديد فيها بزعامة «ديموستين» وكان هذا الحزب يتحدى أو يقاوم فيليب المقدوني ونحن نعلم أن أرسطو كان على صلة طيبة بفيليب ولهذا فقد آثر الارتحال عن أثينا حتى لا يقع في أيدي أعداء فيليب ، وقد ظل أرسطو على علاقة طيبة بالأكاديمية حتى بعد ارتحاله عنها .

توجه ارسطو بصحبة زميله في الأكاديمية «اكسينوقراط»[٢] إلى بلدة «أسوس»[٣] من أعمال طرواده[٤] حيث أسس فرعا للأكاديمية وكان حاكم هذه المنطقة المدعو «هرمياس»[٥] قد أهدى هذا المكان للأفلاطونيين لكى يقيموا عليه مدرسة تتفرع عن الأكاديمية في أثينا ، وقد ظل أرسطو يعلم في هذا المكان زهاء ثلاث سنوات .

وإذا كان — أفلاطون كما رأينا في دراستنا لحياته — قد فشل في استمالة حاكم صقلية فإن أحد تلامذته قد نجح في كسب صداقة هرمياس والتأثير عليه من الناحيتين السياسية والأخلاقية ، فقد نشأت صداقة وثيقة بين كل من أرسطو

---

1 — Speusippus 2 — Xenocrat 3 — Assus
4 — — Troas 5 — Hermias

وهرمياس ، فتزوج أرسطو ابنة أخته « بيتياس » [1] وأنجب منها ابنة تحمل نفس الاسم ، وفى هذا المكان أيضاً تعرف « ثيوفراسطس » [2] على أرسطو وأصبح تلميذاً له ، ولم يلبث هذا الأخير أن أقنع أرسطو بالسفر إلى بلدة « ميثيلين » [3] قريباً من موطن « ثيوفراسطس » ، وفى العام التالى استدعاه فيليب المقدونى إلى بلاطه لكى يشرف على تربية الإسكندر .

وكان فيليب قد عقد تحالفاً مع « هرمياس » لمواجهة الحرب التى كانت متوقعة بين الفرس واليونان ، ولكن فيليب أفشى سر هذا التحالف فى بلاط الفرس عام ٣٤١ ق م مما أدى إلى سقوط هرمياس والحكم بإعدامه وصلبه ، وقد أرسل من سجنه كتاباً إلى أرسطو يذكر له فيه كيف أنه لم يجرم فى حق المبادىء الأخلاقية ، وكيف أنه لم يجترىء على الفلسفة ومثلها ، وقد رد عليه أرسطو محيياً ذكراه بقول مأثور نقش فى معبد دلفى . ومنذ أن تولى الإسكندر الحكم فى مقدونيا بعد وفاة والده فيليب ظل أرسطو ملازماً له إلى أن قام الإسكندر بحملته المشهورة على آسيا الصغرى . ويعد كتاب أرسطو فى « الملكية » هدية منه الى الإسكندر تلميذه بمناسبة تربعه على عرش مقدونيا . وكان الإسكندر يحب أستاذه ويحترمه ، ولهذا نراه يعيد إنشاء مدينة أرسطو التى نشأ فيها على نفقته الخاصة ، وكان أبوه فيليب قد دمرها لأنه أحس بضيق صدر من أرسطو بسبب إسدائه النصح لهرمياس وهو فى سدة الحكم ، ونجد أرسطو فى رسالة « الإسكندر أو الاستعمار » يحذر تلميذه من النتائج السيئة التى تنجم عن معاملته متبربرين على قدم المساواة مع اليونانيين .

وقد انقطعت الصلة بين أرسطو والإسكندر عام ٣٢٧ ق . م وذلك بعد إعدام ابن أخت أرسطو المدعو « كاليستينس » [4] وذلك أثر اتهامه بالإشتراك

1 — Pythias 2 — Theophrastus 3 — Mithylene
4 — Callisthenes

فى مؤامرة ضد الإسكندر ، ولم يؤثر هذا الحادث فى اعتقاد أرسطو باستقامة سياسة المقدونيين وسلامتها . ومصداقاً لذلك نجد أرسطو يستمر على صلة وثيقة بمستشار دولة المقدونيين المدعو أنتيباتر ، وقد عينه أرسطو منفذاً لوصيته بعد وفاته .

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٣٥ ق . م واستقر بها حيث أسس مدرسة فى الجزء الشرقى من المدينة فى مكان يعرف « باللوقيوم » [1] ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب « ديوكاريس » [2] . وقد سميت هذه المدرسة « بالمدرسة المشائية » [3] : إما لأنها كانت نوعا من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت مخصصة لعبادة ربات الفنون ، وإما لأن أفراد المدرسة كانوا يتناقشون فى المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهابا . وعلى أية حال فقد كانت المدرسة تحت رعاية المقدونيين . وتحولت إلى مؤسسة علمية ضخمة تملك مكتبة كبيرة ويشرف عليها عدد كبير من المعلمين ، وكانت تلقى فيها محاضرات منتظمة . وقد ظل أرسطو فى هذه المدرسة يتابع تعاليمه بين تلاميذه إلى ما قبل وفاته بفترة قصيرة . وحدث أنه بعد وفاة الإسكندر سنة ٣٢٣ ق . م وقيام الحزب الوطنى تحت زعامة « ديموستين » أن أصبحت اللوقيوم موضع اشتباه من أتباع هذا الحزب نظراً لصداقة أرسطو المقدونيين ورعاية هؤلاء المدرسة ، ولم يلبث أنصار الحزب الوطنى فى أثينا أن وجهوا إلى أرسطو نفس التهم التى سبق أن وجهت إلى سقراط ، فآثر أرسطو الرحيل عن أثينا حرصاً حتى لا يعطى أعداءه فرصة للاجرام فى حق الفلسفة مرة أخرى :

واستقر أرسطو بعد ذلك فى بلدة « خلقيس » (٤) فى « إيوبيا » [5] وكان يعيش على ريع مزرعة ورثها عن والدته حتى وافاه الأجل سنة ٣٢٢ ق . م إثر

---

(1) Lyceum. (2) Diochares. (3) Peripatetic school.
(4) Chalcis. (5) Euboea.

اعتلال صحته نتيجة لمرض معد (١) . وقد أورد ديوجين اللائرسى فى كتابه عن « حياة الفلاسفة » . وصية أرسطو فى الفصل الخامس منه وفى هذه الوصية نجد أرسطو يوصى بأن تستمر المدرسة أى اللوقيوم فى عملها ويوصى بأشياء أخرى لأقاربه ولتلامذته .

وقد ظلت المدرسة قائمة لمدة طويلة ، وتعاقب عليها زعماء كثيرون ، ولكن حظها فى البقاء كان أقل من حظ الأكاديمية .

(١) راجع وصية أرسطو التى أوردها ديوجين اللائرسى فى كتابه « الفصل الخامس ص ١١ وما بعدها .

الفصل الثانى

المؤلفات الأرسطية

إذا كانت مؤلفات أفلاطون قد امتازت بطابعها الأدبى الرفيع بحيث كان إنتاج أفلاطون يعد من روائع الأدب اليونانى . إذا كان هذا حال مؤلفات أفلاطون ، فإننا نجد لدى أرسطو – على العكس من ذلك – أسلوبا علميا يمتاز بالجفاف وشدة التركيز . وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هذه الكتابات الأرسطية ليست هى كل ما كتبه أرسطو ، أو بمعنى آخر لا تعبر تماما عن أسلوب أرسطو الحقيقى ، وذلك لأن أرسطو ألف فى مطلع شبابه محاورات على طريقة أفلاطون عرفها الأثينيون وتداولوها حوالى مائتى سنة وتميزت بجمال الأسلوب ورشاقته وانسيابه فى سهولة ويسر كما ذكر الفيلسوف الرومانى « شيشرون » .

وإذن فمؤلفات عهد الشباب متأثرة بأسلوب أفلاطون أما مؤلفات عهد الكهولة فإنها ذات طابع علمى جاف ، وقد يعزى ذلك كما قلنا إلى أنها كانت بمثابة العناصر الرئيسية أو البرامج الأولى لدروس أرسطو فى اللوقيوم ، فهى نقط مركزة يكتبها المعلم للاسترشاد بها أثناء الشرح ، ولم تكن موضوعة – كما قيل – لكى تكون كتبا تقرأ وتكون لها صفة الوحدة والتماسك .

أولا – مؤلفات فترة الشباب

دور الأكاديمية من سنة ٣٦٧ إلى ٣٤٧ ق . م

فى هذه الفترة نجد أرسطو يضع محاورة « أوديموس » أو النفس ، وقد سميت هذه المحاورة باسم البطل أوديموس القبرصى الذى استشهد فى سيراكوز

سنة ٣٥٤ ق . م وهذه المحاورة تشبه بطبيعة « فيدون » الأفلاطونية من حيث المنهج والموضوع ، إذ نجد فيها أسلوب المحاورة كما نجد استعراضاً لنظرية التذكر الأفلاطونية ، وكيف أن النفس قد عاينت المثل في عالم سابق على الوجود الأرضي وأنها في وجودها الأرضي تكون سجينة لشهوات البدن وأسيرة لرذائله .

ولأرسطو أيضاً محاورة أخرى ألفها في فترة شبابه وهذه المحاورة موجهة إلى أمير من قبرص اسمه « تيمسون[1] » . وتتعرض محاورة « تيمسون » هذه الثنائية الأفلاطونية ولسيرة اللذة الفلسفية وتصف الجسد بأنه سجن النفس ومقبرة لها ، وأنه مصدر لجميع الشرور والرذائل ... وعلى العموم فإن كتابات أرسطو في هذه الفترة أي في مطلع حياته الفلسفية تميزت « بالطابع الأفلاطوني » إذ يبدو أنه في هذه الفترة لم يكن قد تخلص بعد من تأثير الأكاديمية وتعاليمها الأفلاطونية .

ثانياً ـ مؤلفات دور الانتقال

من سنة ٣٤٧ إلى ٣٣٥ ق . م

في هذه الفترة تظهر بالتدريج شخصية أرسطو ، ونراه فيها يرسم لنفسه طريقاً جديداً يختلف عما سبق له إتباعه في الأكاديمية وقد عرف عنه هذا الاتجاه الأخير ـ أي بداية تحوله عن الطريقة الأفلاطونية ـ عرف عنه ذلك حين تصدى التعليم في أسوس ، ويعطينا كتابه « الفلسفة » صورة لهذه الفترة من حياته الفكرية إذ نلمس في ثنايا هذا المؤلف شخصية أرسطو تتصدى المناقشة ، فلم يعد إذن ثمة ظهور لأفلاطون أو لأي من شخصياته المفضلة . ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء : ـــ

---

(1) Themison.

الجزء الأول : يتضمن عرضاً تاريخياً لآراء الفلاسفة الطبيعيين ، وكذلك يتعرض لمعتقدات المصريين والفرس والأرفيين .

والجزء الثاني : يخصصه أرسطو لنقد نظرية المثل الأفلاطونية في صورتها التي أشرنا إليها بعد محاورة « بارمنيدس » .

أما الجزء الثالث : من هذا الكتاب فإنه يعرض فيه لنظريته في تفسير الكون ، ورأيه في الدين ويشير إلى فكرة المحرك الأول الثابت التي سنجدها فيما بعد في كتابه الميتافيزيقيا .

ويحاول أرسطو في هذا الكتاب أيضاً أن يقيم فكرة الألوهية على أساس ديني مستمد من مذهب تأليه الكواكب الذي كان شائعاً في عصره ، ونجد صورة منه فيما عرف في العصر الإسلامي عن تقديس الكواكب عند « الصابئة » وعلى أية حال فإن أرسطو قد وضع في هـــذه الفترة الخطوط العريضة لمذهبه في الميتافيزيقا وفي الأخلاق وفي السياسة والطبيعة .

ثالثاً — مؤلفات الدور الأخير

عهد النضج الكامل من سنة ٣٣٥ إلى ٣٢٢ ق . م

وتحدد هذه الفترة بالثلاثين سنة الأخيرة من حياة أرسطو فقد عكف فيها بمساعدة تلاميذه على أبحاثه التفصيلية في الطبيعة والتاريخ وتعد هذه الأبحاث دائرة معارف للعلم في العصر القديم .

وفي هذه الفترة أيضاً وضع أرسطو مذكراته التعليمية التي تتألف منها كتبه المتداولة بيننا ، ويلاحظ أن أرسطو لم يقم بنفسه بنشرها كما فعل بالنسبة لمؤلفات فترة الشباب .

«بلوتارخ» و«سترابون» القصة الكاملة لما وقع لمذكرات أرسطو من أحداث وظروف . فيروى أن أرسطو حين غادر أثينا سنة ٣٢٣ ق . م أودع أوراقه عند عند ثيوفراسطس وأوصى بألا تسلم المدرسة فسلمها ثيوفراسطس لشخص يدعى «نيليوس» وهو ابن «كوريسكوس السقراطي» . وكان أرسطو وثيوفراسطس قد تعرفا عليه فى أثينا بعد سنة ٣٤٨ ق . م وبعد وفاة نيليوس باع ورثته قسما من هذه المؤلفات لبطليموس الذى أودعها مكتبة الاسكندرية .

أما القسم الثانى من المخطوطات الأرسطية التعليمية فإن ورثة نيليوس أخفوها فى كهف حيث تعرضت للتعفن والبلى ، واشتراها فيما بعد أحد أثرياء أثينا المدعو «بليكون» ، وعندما احتلت جيوش روما مدينة أثينا سنة ٨٣ ق م نقل «سولا» مجموعة بليكون إلى روما وفى سنة ٥٥ ق . م باع ابنه «فوسطوس» هـــذه المجموعة الثانية من الكتب سدادا لديونه . وفى ذلك الوقت عكف «تيرانيون» المشائى على دراسة هذه المخطوطات ونشرها نشرا سريعا غير متقن . ثم ما لبث أن أعاد نشرها بعناية بمساعدة مشائى آخر يدعى «أندرونيقوس الرودسى» ، وحينما انتشرت هذه المذكرات التعليمية وأخذت طريقها إلى عقول المفكرين والفلاسفة بدأت كتب الشباب الأرسطية تأخذ طريقها إلى الإهمال والنسيان ، فلم يصلنا منها سوى فقرات مبعثرة فى مؤلفات أخرى تشير إلى أصولها الأولى ، وانتهى الأمر بالمؤرخين إلى اعتبار الكتب التعليمية المصدر الوحيد لمذهب أرسطو مع أنها ـ كما قلنا ـ ذات أسلوب جاف مركز لا يتضمن أى شرح أو استطراد ، إذ هى مجموعة من المذكرات التى تتضمن النقط أو الأفكار الاساسية ، كتلك الملخصات التى توزع على طلاب المدارس توطئة للشرح والتعليق .

وتنقسم هذه الكتب إلى المجموعات الآتية : ـــ

١ ـ الكتب المنطقية : وقد سميت بالاورجانون أى آلة الفكر وذلك

منذ القرن السادس الميلادى ، وترجع هذه القسمة إلى أن أرسطو لم يجعل للمنطق مكاناً فى تقسيمه الفلسفة ، إذ أنه قسم الفلسفة إلى نظرية وعملية . أما النظرية فهى تشمل علم الطبيعة والعلم الرياضى والعلم الإلهى ، بينما الفلسفة العملية تنقسم إلى الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد السياسى) .

وإذن فلم يعد أرسطو المنطق قسماً خاصاً من أقسام الفلسفة ، ولهذا اعتبره القدامى على أنه مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه .

أما الكتب المنطقية فهى :

(أ) المقولات وقد سماه العرب باسمه اليونانى « قاطيغورياس » .

(ب) العبارة : وسماه العرب « بارى أرمينياس » .

(ج) التحليلات الأولى أو القياس : وسماه العرب « أنالوطيقا الأولى » أو الأوائل

(د) التحليلات الثانية أو البرهان : وسماه العرب « أنالوطيقا الثانية » أو الأواخر

(ه) الجدل : وقد سماه العرب « طوبيقا »

(و) الأغاليط : وسمى عند العرب « سوفسطيقا »

ولقد كان لهذه الكتب المنطقية أكبر الأثر فى الفكر الإنسانى ، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى ، وظلت تتداولها أيدى الشراح والدارس إلى مطلع العصر الحديث .

٢ ــ الكتب الطبيعية :

وهذه الكتب تبحث الظواهر الطبيعية سواء كانت متعلقة بالأرض أو بالهواء أو بالكون والفساد ، وتتضمن هذه المجموعة من الكتب ما يلى : ــ

(١) كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعى أو سمع الكيان ، وهو مؤلف من ثمانية

أغلب الظن أنه صحيح ولكن الجزء السابع منه ليس لأرسطو لأنه يتضمن مسائل تظهر علی
وكتابته متأخرة عن أرسطو .

(ب) كتاب السماء .

(ﺟ) كتاب الكون والفساد .

(د) كتاب الظواهر الجوية « الميكانيكا »[1] أو علم الحيل وقد شك بعض المؤرخين فى إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

٣ ـ الكتب البيولوجية :

وهى : تاريخ الحيوان ـ ومشى الحيوان ـ وحركة الحيوان . ويضم إلى هذه المجموعة كتاب النفس والرسائل الصغرى المتصلة به وعددها ثمانية ، وقد سميت « بالطبيعيات الصغرى » وهى : الحس والمحسوس ـ والذكر والتذكر ـ والنوم واليقظة ـ وتعبير الرؤيا فى الأحلام ـ وطول العمر وقصره ـ ورسالة فى الحياة والموت ـ ورسالة فى التنفس ـ ورسالة فى الشباب والشيخوخة .

٤ ـ الكتب الميتافيزيقية :

هذه الكتب هى الجزء المركزى فى مؤلفات أرسطو ، وتتنـــاول الفلسفة الأولى ، وتشتمل على أربعة عشر كتابا ويبدو أن « أندرونيقوس » هو الذى جمعها ورتبها هذا الترتيب ورقمها بحروف الهجاء اليونانية وسماها « مابعد الطبيعة » لأنها ترد بعد الطبيعيات ، فكلمة Meta معناها « بعد » وكلمة Physica تعنى « الطبيعة » ، ولم يكن المقصود بهذه التسمية أى معنى فلسفى على اعتبار أن الفلسفة

---

(١) راجع

Vide, Carteron, La notion de Force dans le système d'Aristote (1923, p. 265).

الإلهيات – كما فهم بعد ذلك – هي فلسفة غيبية تبحث فيما وراء الطبيعة أي فيما هو المنظور أو غير الظاهر المحسوس من الطبيعة . ولم يكن أندرونيقوس يقصد هذا المعنى بل كان يقصد مجرد الترتيب والفهرسة لمؤلفات أرسطو ، فوضع كتب الفلسفة الأولى بعد الكتب الطبيعية لكي يتدرج القارئ من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المعقد ، ومن المحسوس إلى المعقول ، أي أن هذا الترتيب لم تلاحظ فيه أي غاية فلسفية ، بل كان يستهدف غاية تعليمية محضة .

والكتاب الأول من هذه الكتب الميتافيزيقية يتضمن خطة البحث ، وأما الكتاب الثاني فيبدو أنه لأرسطو ، وأما الكتاب الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن والتاسع فهي تؤلف في مجموعها عملا متصلا له وحدة الموضوع والواقع أن هذه المجموعة الأخيرة من الكتب والتي تعتبر أساس الكتب الميتافيزيقية كلها ، يبدو عليها طابع الوحدة والتماسك والربط وهي الخصائص التي لابد منها في أي بحث علمي واحد . أما الكتابان الخامس والعاشر فيبدو أنه قد تم تحريرهما قبل هذه الكتب ، فهما مستقلان عنها ويشتملان على قاموس لتعريفات بعض الألفاظ الفلسفية ، والكتاب الحادي عشر عبارة عن مقتطفات من كتاب الطبيعة ويبدو أن الكتاب الثاني عشر ليس من عمل أرسطو ، ويرجح أنه من تأليف أحد تلاميذه . أما الكتاب الثالث عشر فمن المرجح أنه صورة قديمة للكتاب الأول ، ويصبح الكتاب التالي على هذا الوضع تتمة له .

والكتاب الرابع عشر ليس جزءا من هذه المجموعة من حيث وحدة الموضوع إذ ربما كان قد حرر في فترة سابقة على تحرير هذه الكتب الميتافيزيقية .

٦ – الكتب الأخلاقية والسياسية :

هذه الكتب تبحث في الجانب العملي من فلسفة أرسطو وهي تتضمن :

(١) الأخلاق الأوديمية – والأخلاق إلى أوديموس ، وهي أقرب إلى مذهب أفلاطون وتشتمل على سبع مقالات .

(ب) الأخلاق النيقوماخية — أى الأخلاق إلى نيقوماخوس ، وتتضمن عشر مقالات .

(حـ) الأخلاق الكبرى — وهو فى مقالتين ويبدو أنهما تلخيص الكتابين السابقين وهذا التلخيص من عمل أحد تلامذة أرسطو بعد وفاة المعلم الأول .

أما مؤلفات أرسطو السياسية فأهمها كتاب السياسة وهو فى ثمانى مقالات ، وتظهر فى هذا الكتاب معرفة أرسطو الواسعة بدساتير المدن اليونانية وتظمها السياسية وكذلك بنظم الحكم فى البلاد المجاورة لليونان .

ولأرسطو كتاب آخر فى السياسة يبدو أنه المادة الخام التى جمعها من دراساته عن دساتير المدن اليونانية ، إذ نجد فيه مقتطفات من ستة عشر دستوراً للمدن اليونانية وقد وصلنا من هذه المجموعة دستور أثينا الذى ترجمه طه حسين بعنوان (نظام الأثينيين) .

٦ — الكتب الفنية :

كتاب الخطابة فى ثلاث مقالات ، وكتاب الشعر ، وهو غير كامل .

٧ — الكتب المنحولة :

وهى الكتب التى أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها لأرسطو وأنها تعد منحولة لعدة أسباب منها : أن بعضها يتضمن آراء تتعارض مع الموقف الأساسى لأرسطو .

(ا) من هذه الكتب المنحولة « كتاب المسائل » وهو فى ست وثلاثين مقالة ويتضمن موضوعات شتى غير مرتبط بعضهـا بالبعض الآخر : مثل الطب ، والمناظر « علم الضوء » والموسيقى ، والطبيعة ، وأعضاء الحس والروائح ، والهواء ، وماء البحر والمياه الساخنة ، والعواطف والحب . ويشير مؤلف هذا الكتاب إلى أرخيلاوس وأنباذوقليس وأفلاطون والفيثاغوريين وسقراط .

(ب) كتاب السماء والعالم ، وفيه آراء رواقية .

(حـ) كتاب فيضان النيل .

(ء) كتاب اللاهوت المعروف باسم (أثولوجيا أرسطاطاليس) أو كتاب

الربوبية وهو مقتطفات من تاسوعات « أفلوطين » مضافا إليها بعض التعليقات لراهب سريانى من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

(هـ) كتاب التفاحة وهو كتاب يصور « أرسططاليس » على صورة سقراط وهو يحمل تفاحة فى يده ويناقش الناس فى الطرقات .

(و) كتاب الإيضاح فى الخير المحض أو كتاب العلل كما كان يسمى فى القرون الوسطى[1] .

وقد تنـــاول القدماء كتب أرسطو بالدراسة والشرح والتعليق ، وظلت تتداولها أيدى الفلاسفة والمثقفين والمتعلمين إلى أن أغلقت مدارس الفلسفة فى أثينا على عهد الإمبراطور « جوستنيان » عام ٥٢٩ ميلادية لأنه رأى أن وجود مدارس الفلسفة الوثنية يتعارض مع الدين الجديد ، وكان جوستنيان قد أعتنق المسيحية وبدأ فى أضطهاد المذاهب الوثنية بعد عهد طويل من اضطهاد المسيحية فى ظل حكم أباطرة الرومان ، فانتقل الفـــلاسفة إلى شمال فارس حيث استمرت الحركة الفلسفية فى رعاية « كسرى » ملك الفرس وبتشجيع منه ، فنقلت كتب أرسطـــو إلى السريانية ثم تولى السوريان بعد ذلك نقلها إلى العربية على عهد العباسيين ، ولو أنه يقال إن حركة الترجمة فى شمال فارس كانت من اليونانية إلى الفارسية ، وأن بعض كتب أرسطو خصـــوصاً المنطقية منها ، قد نقلت من الفارسية إلى العربية كما يقـــول المستشرق « بول كراوس[2] » . وقد قامت فيما بعد حركة الترجمة من العربية إلى

---

(١) فيما يختص بالكتب الأخيرة المنحولة راجع « كتاب أصـــول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف ص٨١ .

(٢) راجع كتاب «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» وهو مجموعة مقالات لبعض

اللاتينية فى بلاد الأندلس وفى بلاد غربى أوروبا ، وكانت هذه الحركة على درجة كبيرة من الاتساع والنشاط بحيث أنه نشأت مدرسة كاملة للترجمة فى مدينة طليطلة وتقاطر عليها الفلاسفة والعلماء من كافة أنحاء أوروبا الغربية لكى ينقلوا كتب أرسطو وغيرها إلى اللاتينية . ولكن الفلاسفة المسيحيين نشطوا بعد هذا وعملوا على إحياء التراث الأرسطى بالرجوع إلى المصادر اليونانية الأصلية ، فقامت حركة ترجمة كتب أرسطو من اليونانية حسب طلب القديس « توما الأكوينى » . ثم ما لبثت هذه الكتب أن ترجمت إلى اللغات الحديثة منذ عهد ليس ببعيد . بل لقد توفر على دراسة النصوص اليونانية الأرسطية بطريقة نقدية طائفة من علماء فقه اللغة المعاصرين وصفوة من المتضلعين فى دراسات الفلسفة اليونانية . وكذلك نشط فريق من المستشرقين ولفيف من الباحثين العرب إلى تحقيق الترجمات العربية القديمة لكتب أرسطو على ضوء النصوص اليونانية التى اكتملت دراستها ، مستهدفين بذلك التعرف على مدى فهم العرب لأرسطو ، ومدى صحة ترجماتهم لكتبه .

= للمستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوى ، ومن بينها مقالة (من الاسكندرية إلى بغداد لماكس مايرهوف) وفيها استعراض لحركة نقل التراث اليونانى إلى المسلمين . وكذلك مقالة بول كراوس عن ترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى الفارسية على يد ابن المقفع .

الفصل الثالث

أصول المشكلة الفلسفية عند ارسطو

لكى نعرف كيف أقام أرسطو منهجه الفلسفى ، يجب أن نستعرض أولا خطوط الأزمة التى انتهى إليها الفكر اليونانى بعد النقد الهادم الذى وجهه السفسطائيون إلى العلم والمعرفة ، فجعلوا من المستحيل إقامة أى نوع من العلم أو الدراسة بل حتى إمكان التفاهم بين الأفراد فى شئون الحياة العامة .

إننا نعرف أن الطبيعيين قبل سقراط اتجهوا إلى الواقع المحسوس وردوا الأشياء فى تحليلها إلى أصولها البسيطة أى إلى العناصر الأولية الأربعة أو إلى الأصول المتشابهة أو إلى غيرها ، أى إلى أصول مادية ملموسة على وجه العموم . وجاء الإيليون فيما بعد وأثاروا الشك فى المعرفة الحسية متأثرين فى ذلك بالسفسطائيين وهرقليطس ، فدللوا على أن المحسوس إنما يتضمن فى ذاته الوجود واللاوجود ، فالشىء الواحد مثلا يتضمن صفات متضادة ، كالحار والبارد ، والأبيض والأسود ، وأنت لا تستطيع أن تعبر النهر الواحد مرتين حسب رأى هرقليطس .

وقد أدى هذا النقد الموجه إلى المعرفة الحسية إلى القول بأنه حتى ولو كان المحسوس يشتمل على الحقيقة ، إلا أن حواسنا تعجز عن الوصول إلى هذه الحقيقة فهى مركبة بطريقة لا تستطيع حواسنا معها أن تنفذ إلى جوهر المحسوس فنكتفى بما يظهر لنا منه . ثم جاء ديمقريطس بعد ذلك وذهب إلى أن صفات الشىء إن هى إلا أمور اتفاقية يصطلح عليها الأفراد ، أى أنها لا تمثل حقائق الأشياء فى ذاتها

أما « زينون » فقد هدم فكرة الامتداد ، ذلك الامتداد الذى يحمل سائر صفات المحسوس . ولم يلبث السفسطائيون أن تسلموا هذه الصفات السلبية التى تكلم عنها معاصروهم من الإيليين ، أى تلك الصفات التى تسجل عجز الحواس عن الإحاطة بالحقائق ، وقرروا كما قلنا نسبية المعرفة وامتناع العلم .

وإذن فقد انتهى المطاف بالفكر اليونانى إلى أزمة فكرية خطيرة سيكون على سقراط أن يحاول الخروج منها . وقد صاحب هـذا التيار الهـدام تيار آخر بناء ، ذلك أنه فى الوقت الذى كان يشكك فيه السفسطائيون فى العلم والمعرفة ظهرت فى الأفق بواكير حركة هندسية تهدف إلى إقامة علم الهندسة على أسس وطيدة ، ذلك أن الهندسة وهى تقوم على التجريد قد أعطت نموذجا للتفكير غير المتناقض فدفعت بمفكر مثل سقراط فى القرن الخامس ق م . إلى أن يتمثل بها ، فيرفض نهائياً وجهة نظر السفسطائيين والطبيعيين على السواء ويبحث عن موضوعات للمعرفة فى غير الشىء المحسوس . وقد كان سقراط فى حقيقة أمره ميالا بطبعه إلى الأمور الأخلاقية ولذلك فقد ابتعد عن الموضوعات التى كان يتناولها الفلاسفة الطبيعيون ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن مناقشاته كانت تدور حول مسائل أخلاقية مثل : العدالة ، والتقوى والشجاعة ، والعفة ، والفضيلة . وهذه أمور معنوية تختلف عن الأمور الطبيعية فى أن كلا منها لا يقبل القسمة إلى أجزاء متشابهة تكون كالفروع بالنسبة لها ، بينما المحسوس ينقسم إلى أجزاء متراصة فى المكان ، ولا يمكن أن تقسم أى نوع من الفضيلة إلى أمثال هـذه الأجزاء ، إذ الفضيلة موقف أو استعداد دائم النفس للعمل أو الوصول بالنفس إلى درجة الكمال » .

ومن ناحية أخرى نجد أن الموضوعات التى تدور حولها أبحاث سقراط إنما

هي موضوعات كلية ، وذلك لأن الفضيلة عند شخص ما تنطبق على مفهومها عند أي شخص أو أشخاص آخرين ، وهذا هو الذي يسبغ عليهـا الطابع الكلي ، ولذلك أمكن وجود أساس التفاهم بين الأفراد ، وأمكن قيـام العلم بعد أن استحال ذلك حسب وجهة النظر السفسطائية . والأمر الثاني هو أنه إذا حلل أي فرد المعاني الأخلاقية التي يجدها في نفسه ، فسيقع فيها على عناصر مشتركة « فالفضيلة مثلا عنصر مشترك بين الشجاعة والعفة » ، « والشجاعة عنصر مشترك بين الشجاعة البدنية والشجاعة الفكرية » .

وأخيرا فإن من طبيعة الأمور الأخلاقية أنها تكون متداخلة فيما بينها فالكل فيها يشير إلى الأجزاء ، والأجزاء يشير كل منها إلى الكل ، وبمعنى آخر فإن الكل الأخلاقي ليس كلا مجموعياً تتراص أجزاؤه بل هو كل متداخل مندمج وعلى أساس هذا التصوير الجديد للأمور الأخلاقية وضع سقراط منهجه ، فهو يستخلص الفضيلة أو الرذيلة من سلوك الأفراد أو عما لدى الأفراد عنها من أفكار ومعرفة ، ثم أنه ينتقل من فضيلة خاصة « كالشجاعة البدنية والفكرية » إلى ما هو أعم منها وأشمل « كالشجاعة نفسها » أي أن سقراط كان ينتقل في أبحاثه من التصور الجزئي إلى التصور الكلي ، أو أنه كان يستدل على الجزئي بالكلي . ونلاحظ أن أي فلسفة تقوم على التصور تتبع نفس المنهج الذي اتبعه سقراط مفترضة أن سائر الموضوعات ذات طبيعة روحية كلية مثل موضوعات الاخلاق ، وذلك ما حققه أفلاطون إذ أنه نقل الكلي الأخلاقي عند سقراط وجعله أساساً لفلسفته المثالية ، مما أثار كثيرا من الصعوبات التي سيرد أرسطو عليها بالتفصيل في ثنايا مذهبه .

وإذا كانت الفلسفة التصورية تقوم على الربط بين سلسلة من تصورات

العقل لا تخرج عنها إلى الواقع الملموس ... فلنا أن نتساءل إذن : أين الوجود الحقيقى ، أو أكبر قسط من الحقيقة ؟ أيوجد فى التصور المفرد ؟ أم أنه يتمثل فى مجموعة من التصورات ؟ أو بمعنى آخر هل نجد هذه الحقيقة فى الكلى الأكثر عموما أم نجدها فى الجزئى الأقرب إلى المحسوس ؟

هذه هى أهم مشكلة تعترض الفلسفة التصورية . والواقع أن هـذه الفلسفة تقرر بصراحة أن الكلى هو الحقيقة الكاملة كما يقول أفلاطون تماما ، إذ أننا حينما نذكر أن الواحد والوجود هما أسمى الحقائق ، فإنه يعتبرهما جنسين وليسا مفردين ، أى أنه لا ينظر إلى الواحد أو إلى موجود باعتبار كل منهما مفرداً جزئياً ، فنقول شخصاً واحداً ووجوداً مشخصاً جزئياً بعينـه ، بل هو يعتبر الواحد وكذلك الوجود على أن لهما طبيعة كلية ، أى كجنس ينطوى تحته أفراد كثيرون . وإذا حللنا هذا الجنس أو هذا الكلى فإننا نجده يتضمن صفة البساطة وإننا لنجد من ناحية أخرى أن الطبيعيين المعارضين لوجهـة النظر التصورية الأفلاطونية قد اتجهوا هم أيضاً إلى البسيط بعد تحليلهم المركب ، ومن ثم نجد أن الاتجاه الفكرى واحد عند المدرسيين وذلك فى اتجاههما إلى «البسيط» على الرغم من الاختلاف الواضح بين الموقفين ، إذ أن أحدهما يعتبر الواحد والوجود كليين والآخر يعتبرهما جزئيين .

وعلى العموم فإن أفلاطون والتصوريين يقيمون معرفتهم على إرجاع الجزئى إلى الكلى والاستناد إلى الكلى — أى إلى المثال عند أفلاطون على أنه الحقيقـة الكبرى . ولكن أفلاطون وأتباعه أحسوا بالصعوبات التى تواجه المذهب ، وقد اتضح لهم أنه من الضرورى أولا وقبل الصعود إلى المثل أن نوضح فى دقة كيف يرتبط الجزئى بالكلى أى المحسوس بالمثـال ، أو بمعنى آخر : كيف يمكن

إيجاد الصلة بين البسيط والمركب ؟ هذه الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى تشخصها لنا حركة « الجدل النازل » وكذلك محاولات أفلاطون فى فلسفته الشفوية ، أى فى موقفه الرياضى الأخير — وهو بصدد حل صعوبات « المشاركة » — حيث نجده يقيم نوعا من الربط الميتافيزيقى بين المثال وأفراده عن طريق التدرج فى التجريد .

هذا هو مجمل الموقف التصورى الذى انتهى إليه أرسطو بعد أن عاصر فكر أفلاطون وتلقى تعاليمه . فكيف إذن عالج المعلم الأول هذا الموقف ؟ وما هو موقفه الخاص الذى انتهى إليه بصدد هذه المشكلات ؟ إن أرسطو يعترف صراحة وفى مواقف شتى كثيرة أنه أفلاطونى ويقول فى نص هام فى كتاب « الميتافيزيقيا » : « نحن الأفلاطونيين » وذلك على الرغم من أنه قد انتقد نظرية أفلاطون فى المثل انتقادا شديدا وجعل الموجود الجزئى المحسوس « الجوهر الحقيقى » وكان أفلاطون كما رأينا قد جعل المثال « الجوهر الأول » بينما المثل عند أرسطو جواهر بالمعنى الثانى ، أى أنها مجرد تصورات كلية لا وجود لها فى الأعيان بل فى الأذهان . على أننا نلاحظ أن هناك شيئا من الصواب فى اعتراف أرسطو بأفلاطونيته ، وذلك لأنه يتخذ نفس موقف أفلاطون من حيث فكرته عن موضوع العلم ومن حيث المنهج ... وذلك أن موضوع العلم عند أرسطو هو العنصر الصورى فى الأشياء مأخوذا فى طابعه الكلى بحيث ينطبق على أفراد كثيرين . ومن حيث المنهج نجد أن أرسطو يتفق مع أفلاطون ، وذلك لاتجاه كل منهما إلى تعريف التصورات وتحديدها وربطها ، وكذلك فإن البرهان عند أرسطو يقوم على التصور وكما كان سقراط يبحث عن الماهية فكذلك فعل أرسطو ، فهما — أى « التصور » و « الماهية » — أساسان أوليان فى الأقيسة البرهانية . ولكن على الرغم من اتفاق الفيلسوفين الكبيرين من حيث المنهج ، إلا أن أرسطو قد احتفظ باتجاهه إلى

الواقع ، ذلك الاتجاه الذى اختطه من قبل الطبيعيون الأوائل . وفى هذه النقطة بالذات — أى من حيث الاتجاه إلى الواقع الملموس — نلمس تعارضاً أساسياً بين الموقف الافلاطونى المثالى ، وبين الموقف الواقعى الأرسطى . فما الفرق إذن بين المثالية والواقعية ، وبصفة خاصة كيف تفسر الواقعية عند أرسطو ؟

سيتناول أرسطو اتجاهه الواقعى بالتفسير فى كتاب الطبيعة ، وهو يتفق مع قدماء الطبيعيين فى قولهم ، إن الجزئى أو المفرد هو الوجود الحق ، بينما يرى أفلاطون أن الكلى هو الأحق بالوجود ، وكلما كان الموجود أقرب إلى الجزئية والتشخص ، كلما ازداد اقترابه من الواقع والوجود الحق ، فالمركب من أجزاء أقرب إلى الواقع من الكلى ، والجزئى المفرد أقرب إلى الواقع من المركب من أجزاء . وهكذا فإن علامة الواقعية عند أرسطو هى الاقتراب عن كثب من الجزئى ، وأرسطو لا يسلم بأن الكليات التى يقوم عليها البرهان أجناس عليا لها مطلق العموم ، بل هى أجناس مركبة يمكن أن تنحل إلى ما هو ابسط منها ، وكذلك فإن أرسطو أشاد بالتجربة سواء كانت فى العلم أو فى المعرفة على وجه العموم ، وقد أقام المعرفة على الإحساس وكان من أقوى المدافعين عن العلم التجريبى عند القدماء ... نخلص من هذا إلى أننا نجد أنفسنا أمام اتجاهين متعارضين فى الفكر الأرسطى وهما :

١ — اتجاه صورى انحدر إليه من سقراط وأفلاطون .

٢ — اتجاه آخر واقعى يشيد بالتجربة الحسية ، وقد إنحدر إليه من الطبيعيين فهل نجح أرسطو فى التوفيق بين هذين الاتجاهين بحيث يمكن أن نسمى فلسفته « بالوجودية المعتدلة » ؟ هذا هو جوهر المشكلة الأرسطية !!

تقسيم الفلسفة عند أرسطو

إن أول ما نلاحظه بصدد تقسيم أرسطو الفلسفة أنه على الرغم من تأثره بأفلاطون إلا أنه لم يتبع للنهج الأفلاطونى فى كتبه ، وذلك لأنه كان على شعور تام بالنظام العام لمذهبه حينما قام بوضع كتبه . لهذا فقد صدرت مؤلفاته كلها عن اتجاه منهجى عميق ، وقد حاول أرسطو أن يبوب إنتاجه وأن يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى أقسام وفروع . فهو فى موضع واحد من كتاب الجدل[1] يقسم الفلسفة وموضوعاتها إلى مشا كل أخلاقية وطبيعية ومنطقية ، ويلاحظ أن هذا التقسيم لم يرد فى أى نص آخر لأرسطو ، وقد تعارف شراح أرسطو مثل الاسكندر الأفروديسى وأمونيوس وسمبليكيوس وفيلبون — فعارف هؤلاء الشراح على تقسيم الفلسفة إلى قسمين :

١ — علم نظرى ٢ — وعلم عملى

فالعلم النظرى هو الذى يهدف إلى غاية هى الحقيقة ، أو هو ما تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون نظر إلى منفعة عملية . وأما العلم العملى فهو الذى يستهدف

---

(1) Of propostions and problems there are - to comprehend the matter in outline — three divisions. For some are ethical propositions, some are on natural philosophy, while some are logical"

كتاب الجدل — الكتاب الأول (فصل ١٤ ف ١٠٥ ب) .

أصلا للمنفعة العملية [١] . وإذا كان الشراح قد تعارفوا على تقسيم الفلسفة عند أرسطو إلى قسمين ، وأنه هو نفسه يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم [٢] وهى : —

١ — العلوم النظرية   ٢ — العلوم العملية

٣ — العلوم الشعرية

وموضوع العلوم النظرية مجرد المعرفة وطلب الحقيقة لذاتها ، وأما العلوم العملية فغايتها المنفعة وتبقى العلوم الشعرية وموضوعها عند أرسطو الإنتاج الفنى وخصائصه . أما العلوم النظرية فتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهى : العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى ، ثم من حيث وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيرا من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة . ويطلق أرسطو على علم ما بعد الطبيعة اسم «الفلسفة الأولى» ، وعلى العلم الطبيعى «الفلسفة الثانية» ، وهو لا ينظر إلى الرياضيات كما كان الأفلاطونيون ينظرون اليها ويقدسونها ويرفضون التحاق أى فرد بالأكاديمية إذا لم يكن رياضيا . ولهذا نرى أرسطو على عكس أفلاطون يعارض بشدة امتداد الرياضة إلى ما بعد الطبيعة كما فعل الفيثاغوريون والطبيعيون المتأخرون ، ويرى أن الرياضة

---

(١) كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس «ف ١٠٩٥ أ» . فى هذه الفقرة يعرض أرسطو التفرقة بين المعرفة لذاتها والمعرفة الموجهة للعمل .

(٢) كتاب الجدل — الكتاب الثالث — الفصل الثالث ف ١٤٥ أ — الكتاب الثامن — الفصل الأول ف ١٥٧ أ ، وأيضا كتاب الأخلاق النيقوماخية — الكتاب الثالث ، الفصل الثانى ف ١١٣٩ أ — كتاب الميتافيزيقا — الكتاب الأول — الفصل السابع .

تقوم على تجريد الموضوع الطبيعى من خصائصه المحسوسة ، ولا تقوم مطلقا على ماهيات مفارقة كتلك المثل التى أشار اليها أفلاطون والتى جعل منها « أعداداً مثالية [1] » .

وتنقسم العلوم العملية إلى :

الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل ، ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيفه للعلوم النظرية لأن موضوع المنطق ليس هو الوجود ، إذ هو قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات هذا الفكر التى هى الموجودات ، ولو أن كثيرا من المفكرين خلطوا بين المنطق والوجود فيا بعد ، واعتبروا المقولات المنطقية مقولات وجودية أو أنها أساس التجربة الوجودية ، وأكبر مثل على خلط المنطق بالوجودية هو ما نجده فى الجدل عند أفلاطون وعندهيجل أما عندأرسطو فالمنطق مقدمة لابد منها لدراسة الموضوعات أى الموجودات الطبيعية ، ولذلك سماه القدماء آلة العلم « أورجانون » واحتفظ على هذا الوضع بطابعه الصورى الذى عرف به منذ القدم .

---

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول ، « المثل الرياضية عند أفلاطون » ص ٢٠٣ — ٢٠٥ .

الفصل الرابع

مشكلة المنطق الارسطى

١ – مقدمة

يتبين لنا إذن من دراستنا لتقسيم الفلسفة عند أرسطو أن المنطق لا يعد قسما منها ، وأنه آلة للعلم وأداة البحث فى شتى ميادين المعرفة ، فهو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن الفكر نفسه ، وقد أطلق أرسطو على أبحاثه المنطقية اسم « التحليليات » أى مقدمة فن البحث أو بمعنى آخر منهج البحث العلمى. أما كلمة « لوجيقا » فقد كانت تطلق على فن الجدل فى عصر شيشرون إلى أن استعملها الاسكندر شارح ارسطو للدلالة على « منطق المعلم الأول » الصورى الذى يبحث فى قواعد الاستدلال من الناحية الصورية فحسب .

وقد تناقل المؤرخون والمناطقة فيما بعد تلك الدعوى العريضة التى يكاد القدماء والمحدثون يؤمنون بها فى ثقة وحماس بالغ وهى أن أرسطو قد وضع المنطق الصورى بأكمله ولكننا سنحاول فى بحثنا هذا أن نوضح – بقدر ما تسمح به هذه الدراسة – كيف أن المنطق مثله كمثل سائر مشكلات الفلسفة القديمة ، لم يولد مكتملا ناضجا دفعة واحدة على يد أرسطو بل لقد خضع لعامل التطور الفكرى والحضارى . فإذا أردنا أن نؤرخ الجذور العميقة للمنطق الأرسطى يتعين علينا أن نبحث عنها أولا فى الثورة السفسطائية العنيفة التى ألمت بالفكر اليونانى – كما أشرنا – وكيف أنها دفعت « بالإنسان » خالق الحضارات وواضع المذاهب الفلسفية الأولى ، دفعت به إلى أن

يتحسس كيانه فى مواجهة الموضوعات الخارجية ، وأن يحدد مركزه منها ، وأن يستعرض قواه الإداركية فيمتحن قدرتها ويلمس قصورها . ثم علينا أن نتابع سقراط بعد ذلك فى جولاته الجدلية التى أعاد عن طريقها تشييد صرح العلم ، وتحديد التصورات ووضعه التعريف وأخيرا نرى كيف انتهى المطاف بالجدل ليصبح علما عند أفلاطون يستخدم فيه فن القسمة الثنائية . وإذا كان أفلاطون قد وضع الكلى فى مرتبة أسمى من مرتبة الجزئى المحسوس وأرجع الجزئيات إلى الكليات فإننا سنجد عند أرسطو عكس هذا الاتجاه ، إذ هو يبدأ من الجزئى الملاحظ فى التجربة الحسية ليصعد منه إلى الكلى أى أننا سنصل بالتدريج ، ومن خلال معرفتنا بالواقع المحسوس إلى ما يستندإليه من مبادىء معقولة ، ومن هذا سيتضح لنا أن أرسطو فى الاستدلال سوف لا تتضمن الإشارة إلى منطق القياس فحسب بل أيضاً ستفسح المجال لمنطق الاستقراء ولو أن أرسطو يوجه أكبر قسط من عنايته إلى المنطق القياسى الصورى .

٢— موضوع المنطق :

فما هو ميدان دراسة المنطق الصورى ؟ وكيف يعرفه المناطقة ؟

إنه العلم الذى يبحث فى شروط صحة الفكر ، ويعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ . وذلك بتمييزه بين الصواب والخطأ من أعمال العقل التى هى التصور والحكم والاستدلال . ويفرد أرسطو فى كتبه المنطقية مبحثاً خاصا لكل قسم من هذه الأقسام مستعرضا آراءه بطريقة منهجية تعليمية حول الألفاظ والقضايا، والأحكام ، والإستدلال من حيث صورته ومادته سواء كان برهانيا أوجدليا أوسوفسطائيا .

والكتاب الأول وهو « المقولات » :(١) يشتمل على نظرية في الألفاظ وهو في مقال واحد.

والثاني كتاب « العبارة » : وهو في مقال واحد ويبحث في القضايا . وقد شك بعض المؤرخين في إمكان نسبة هذا الكتاب لأرسطو .

وأما الكتاب الثالث فهو « التحليلات الأولى » : ويبحث في القيـــاس بصفة عامة وهو في مقالتين .

والرابع كتاب « التحليلات الثانية » : وهو يبحث في نظرية البرهان أي في القياس المشتمل على مقدمات كلية ضرورية ، وهو في مقالتين .

والخـامس « في الجدل » : وهو يبحث في الاستدلالات الجدلية الاحتمالية ، المشتملة على مقدمات ظنية شائعة .

والسادس كتاب « الأغاليط » : وهو يبحث في الاستـــدلال السفسطائي المؤلف من مقدمات كاذبة تتضمن النتيجة ظاهريا .

المقولات والعبارة :

يشتمل « كتاب المقولات » على مقالة واحـــدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلا ، ويظهر أن أرسطو قد أتم تحريره قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس(٢) ، فقد فكر طويلا في كيفية تركيب الإستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك من خلال المناقشات المستفيضة التي كانت الأكاديمية مسرحا

---

(١) مجموعة كتب ارسطو المنطقية

Vide; Aristotle's logical treatises, in, The Basic Works of Aristotle ;

Edited by Richard MCKEON. New york 1941 :

Categories . On Interpretation – Prior Analytics – Posterior Analytics. Topics – On Sophistical Refutations.

2 — Syllogism .

لها، وكان أرسطو نفسه يشارك فيها وقد رأينا أثناء دراستنا لمحاورتي «السفسطائي» و «بارمنيدس» كيف نشأ التخطيط الأولى للنطق خلال المطارحات الجدلية التي تتضمنها هاتان المحاورتان، فقد صادفتنا فكرة «القسمة الثنائية» وتصنيف الألفاظ، وترتيب الأجناس العليا وتحديد علاقة المحمول بالموضوع.

وفي هذا الجو الجدلي الذي عاصر الفكر الأفلاطوني بدأت ترتسم الصور الأولية للنطق الأرسطي، ولو أن الجدل الذي جعله أفلاطون أساسا جوهريا الفلسفة، كان يستهدف في الغالب إفحام الخصوم عن طريق إيقاعهم في التناقض ولكنه مع هذا كان يعتبر عند أفلاطون الأسلوب الوحيد الكشف عن الحقائق العليا وهي المثل.

ولكن أرسطو لم يقبل هذا الإتجاه الأفلاطوني الجدلي، ورأى أنه لا يرقى بهذه الصورة إلى مرتبة اليقين، ذلك لأن المثل في نظره ليست سوى معان ذهنية، وأيضا لأن فن المناقشة يستعرض آراء الأشخاص عن الأشياء ولا يتعرض الأشياء نفسها، وأنه يقوم على التلاعب بالألفاظ باستعمال المترادفات [1] وألفاظ الجناس [2]، ولهذا فقد بدأ حركته لإصلاح الطريقة الجدلية بتحليله العناصر الأولية الكلام، فرأى أن الألفاظ والتصورات هي مادته الأولية، ولهذا فقد بذل أرسطو مجهودا كبيرا في إحصاء الألفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد معانيها، ويبدو هذا العمل واضحا في كتاب المقولات وفي مقالة الدال من كتاب الميتافزيقا. وتذكرنا هذه المحاولة الارسطية بالمجهود البناء الذي بذله سقراط في هذا الميدان في مواجهة السفسطائيين.

---

1 — Synonymes.

2 — Homonymes.

ويشير كتاب المقولات (١) إلى أن المقولة معنى كلى يمكن أن يكون محمولا في قضية ، فالمقولات — على هذا النحو — محمولات وعددها عشرة هي : — « الجوهر » كرجل أو كفرس ، و « الكمية » مثل كيلة أو قدح ، و « الكيفية » مثل « أبيض » ، و « الإضافة » مثل الضعف والنصف و « المكان » مثل في « السوق » أو « في اللوقيوم » و « الزمان » مثل « أمس » ، « العام الماضي » و « الوضع » مثل « جالس » أو قاعد والحال مثل نائم أو مستيقظ و « الفعل » مثل « ضارب » و « الانفعال » مثل مضروب .

والجوهر نوعان : نوع أول ونوع ثان ، أما النوع الأول عند أرسطو فهو الجوهر المحسوس الواقعي ، أما أفلاطون فقد رأى أن الجوهر يجب أن يكون كليا أي مثالا مجردا غير متشخص في الأعيان ، وهذا النوع الأخير من الجوهر يجعله أرسطو جوهرا ثانيا . والجوهر بالمعنى الأول لا يضاف إلى أي محمول إذ هو موضوع دائما ، بينما الجوهر بالمعنى الثاني يكون دائما محمولا .

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول ، وقد توصل أرسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما ، أي مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا فالواقع أنه بصدد كل مشكلة جدلية نجد أنها تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا ، وليس هذا تحليلا لغويا . وقد كان نشاط السفسطائيين — وهم المعارضون للمنطق أي اللامنطقيون موجها إلى محاولة هدم المعرفة وذلك باعتراضهم على إمكان نسبة المحمول إلى الموضوع . وإذن فالمطالب الجدلية هي التي دفعت بأرسطو إلى أن يضع نظريته

(١) كتاب المقولات — ف ٤ — ص ١ — س ٢٥

Expressions which are in no way composite signify substance, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action, or affection.

المعروفة فى القضية . وقد تابع أرسطو بحثه فى تركيب القضايا فأصبح لدينا أربعة أنواع منها ، وهى : الكلية الموجبة والكلية السالبة ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يكفى أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر ، بل يجب أن نحيط علما بجنس المحمول ، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه ؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض ؟ . وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمس أنواع من المحمولات هى : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [1] وترجع الثلاث الأولى منها ، وهى الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون . فقد كانت الغاية من القسمة عند أفلاطون تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التى يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للانسان ، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق ، وهذه الطبقة العليا أى (حيوان) هى جنس عند أرسطو . وأما الذى يسمح بالتمييز فى هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو « الفصل » ، وتكون الفصول على هذا النحو فروعا للجنس . وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها « النوع » . والجنس جزء من « الماهية » ، وكذلك الفصل واجتماعها معا يشير إلى الماهية تلك التى تكون فى صيغة « التعريف » . وأما الخاصة والعرض فهما من الصفات التى تحمل على الشىء ولا تعتبر من مكونات ماهيته ، ولكن الخاصة تتعلق بالضرورة بماهية الموضوع ، كما هو الحال بالنسبة لتساوى زاويتى المثلث متساوى الساقين . بينما نجد أن العرض

---

(1) الجنس genus — النوع species — الفصل differentiae — الخاصة property — العرض accident

يمكن ألا يتعلق بالموضوع مثل قولنا : إن الإنسان مصرى أو صينى أو هندى ... الخ ... فالمحمول (مصرى أو صينى أو هندى) يعتبر عرضا لا يدخل فى ماهية الإنسان ولا يتعلق بها . وسيعرض أرسطو فى كتاب (الجدل) لمشكلة أنواع المحمولات هذه ، وسيبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت واحد من هذه المحمولات الخمس والتى كان فورفوريوس أول من أسماها « بالكليات الخمس » فيما بعد .

وقد درج الاسلاميون ، والمدرسيون فى القرون الوسطى على إطلاق هذه التسمية على محمولات أرسطو فنجدها عند الساوى . وكذلك عند ابن سينا التى يسميها بالألفاظ المفردة ، وعند الغزالى ويسميها بالخمس المفردة . أما إخوان الصفا فقد جعلوها ستة ، وقدموا الشخص على الجنس والنوع ، فمنها ثلاث ذاتية هى : الجنس والنوع والفصل . واتفق المناطقة الاسلاميون [1] على وجه العموم على أن هذه الكليات ، منها ثلاث ذاتية وهى : الجنس والنوع والفصل ، وإثنان عرضيان هما : العرض العام والخاصة . وكذلك قسموا الفصل إلى فصل قريب أى نوعى وفصل بعيد . والمعروف أن أرسطو لم يدرج (النوع) ضمن هذه الكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد . ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسى للكليات استبدل التعريف بالنوع واعتبر الكليات ألفاظا لا صفات . وتوضح لنا شجرة فورفوريوس الحلية [2] التى لخص فيها العلاقات بين الأنواع والأجناس فى تقسيم ثنائى ، كيف أن هذا التقسيم متأثر بنظرية أفلاطون فى القسمة الثنائية . وقد أشرنا إلى أن أفلاطون قد تكلم فى محاورة السفسطائى عن الأجناس العليا للوجود فأشار إلى خمس منها وهى : الوجود والذاتية والتغاير والحركة والسكون وقد

---

(١) راجع كتاب « المنطق الصورى » د . على سامى النشار : اسكندرية سنة ١٩٦٣ ص ٦٨٣ .

(٢) راجع (ايساغوجى) لفورفوريوس — نقل أبى عثمان الدمشقى — نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٢ — ص ٦٨ وما بعدها — وكذلك راجع تعليقات الحسن بن سوار فى آخر النص .

استعاض عنها فى محاورة فيليبوس بفكرة (الخليط)[1] المكون من المحدود واللامحدود؛ وفى أى من المحاورتين نجد أن أفلاطون يشير إلى جنس أول أعلى تتفرع عليه أنواع عن طريق التقسيم الثانى، وهذه الأنواع هى التى ينتج عنها - بالقسمة أيضا - كثرة الموجودات.

٤ - التحليلات الأولى:[2]

اتضح لأرسطو خلال دراسته لمسائل الجدل أن الخطباء والمتحدثين والمعلمين إنما يستخدمون صورا قياسية تقوم على ربط المحمول بالموضوع أو الاستدلال على نتيجة ما من مقدمات موضوعية[3].

وكان على أرسطو أن يقوم بدراسة الصور القياسية التى من هـــذا النوع فخصص لها كتاب التحليلات الأولى الذى يتضمن ثلاثة أجزاء تبحث فى بنية القياس وطريقة تأليفه ورد الاستدلالات الصحيحة إليــه وكما أشرنا من قبل إلى استمرار التأثير الأفلاطونى فيما يختص بالمقولات أو بالمحمولات الخمس كذلك نشير هنا إلى أن القسمة الأفلاطونية أيضا هى التى أوحت إلى أرسطو

---

(١) فيما يختص بمشكلة « الخليط » فى محاورة فيليبوس ، راجع البحث القيم الذى أصدرته دار النشر الجامعات بفرنسا بعنوان :

L'Etre et la Composition des mixtes dans le " Philèbe " de Platon, par N Boussoulas.

(٢) الواقع أن كتاب العبارة يرتبط بكتاب التحليلات الأولى من حيث أن العبارة أو القضية هى أساس صور الاستدلال المختلفة ، ولكننا آثرنا أن نضم بحث العبارة إلى بحث المقولات لأن القضايا إنما تنشأ من الربط بين التصورات المختلفة وتحديد محمولها ونوعه بالنسبة لموضوعها إنما يرجع إلى المقولات وبحثها .

(٣) يعرف أرسطو الاستدلال فى التحليلات الأولى ــ المقالة الأولى ــ ص٢٤ بأنه القول الذى نستنبط به شيئا جديدا من فرض معين . ونجد هذا الفرض فى المقدمات أى فى القضايا

بفكرة القياس ، فالقسمة فى حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس(١) ،
إذ هى تربط المحمول مثل « فان » بالموضوع مثل « إنسان » ، وهذا الموضوع
جزء من جنس « الحيوان » ، وهذا الجنس ينقسم إلى نوعين : فان وغير فان ،
وينطوى الإنسان تحت القسم الأول أى « الفانى » فيصبح لدينا إذن ثلاثة حدود
منطقية متدرجة ، هى : حيوان وفان وإنسان ، وبفضل هذا التدرج المنطقى
يجتمع حدان منها هما : حيوان وإنسان عن طريق الحد الثالث وهو « فان »
وتقوم علاقة بينهما فيصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلا أى مستغرقا فى الحد
الأوسط كله أى فى دائرة « الفانى » من الحيوان ، وهذا الحد الأوسط متضمنا
فى الحد الأكبر كله(٢) وتكون صورة هذا القياس أن كل ا هى ب وكل
حـ هى ا .·. حـ هى ب

وهذا هو الشكل الأول للقياس أى القياس الكامل الذى يستمد صورته من
الترتيب المنطقى المتدرج للحدود الثلاثة (ا) و (ب) و (حـ)

---

(١) ولو أن أرسطو حينما يقارن بين القياس والقسمة الأفلاطونية يقول . أن القسمة قياس ضعيف أو عاجز لانه ليس فيها حد أوسط فهى تقول مثلا : الكائنات أما حية ولما غير حية » فلنضع الإنسان فى الحية .. والحيوانات لما أرضية ولما مائية ــ فلنضع الانسان فى الارضية ، وهكذا حتى نحصى جميع خصائص الانسان ، ولكن القسمة على هذا الوضع لاتبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما تضعها وضعا » فنى القسمة ليس ثمة استدلال على أن المحمول يوافق الموضوع بل القسمة مصادرة على المطلوب الاول فى جميع مراحلها — راجع يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٦١

(٢) Whenever three terms are so related one to another that the last is contained in the middle as in a whole, and the middle is either contained in, or excluded from the first as in or from a whole, the extermes must be related by a perfect syllogism.

التحليلات الاولى ــ الكتاب الاول — الفصل الرابع ص ٢٥ ب ، سطر ٣٢ .

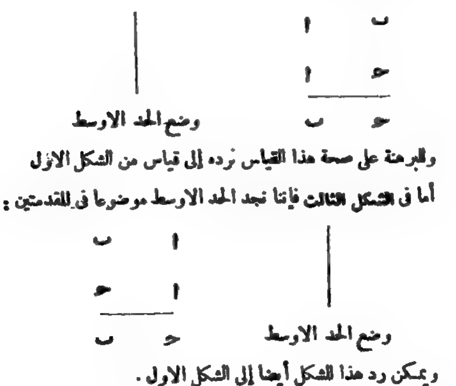
الشكل الاول :-

ا	ب	
حـ	ا	
حـ	ب	وضع الحد الأوسط

فى هذا الشكل نجد الحد الأوسط موضوعا فى الكبرى محمولا فى الصغرى .

ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن هذه الحدود المتدرجة الثلاث التى يتألف منها القياس الارسطى ، لا يتعين أن تكون مشتقة من ماهية موضوع النتيجة كما هو الحال فى القسمة الافلاطونية ، بل يمكن أن تكون هذه الحدود أعراضا للموضوع بحسب ما يتطلبه الاستدلال القياسى المعروض .

وينتج الشكل الثانى القياس من وضع الحد الأوسط كمحمول فى الكبرى وفى الصغرى على السواء هكذا .



والبرهنة على صحة هذا القياس نرده إلى قياس من الشكل الاول

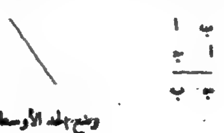
أما فى الشكل الثالث فإننا نجد الحد الاوسط موضوعا فى المقدمتين :

ويمكن رد هذا الشكل أيضا إلى الشكل الاول .

أما الشكل الرابع(١) المعروف في كتب المنطق الصوري فليس من وضع أرسطو . وتنقسم الأشكال إلى ضروب . . . والضروب ، هي الهيئة القياسية للمقدمات من ناحية الكم والكيف ، وليست من وضع أرسطو . هذه هي إذن أشكال القياس الأرسطية المعروفة ، وقد أشرنا إلى أن القياس مستمد في أصله من القسمة الأفلاطونية ، ولكننا نعرف أنه في هذا النوع من القسمة ما دام المحمول يعبر عن ماهية الموضوع فإن القضايا تكون دائما ضرورية ، وإذا تمسكنا بهذه القاعدة فيما يختص بالقياس وجب أن نقول إن مقدماته لا بد أن تكون دائما ضرورية ، بينما من الممكن أن تكون مصادفة ممكنة وليست ضرورية . ولا ينطبق افتراض ضرورية المقدمات إلا على الشكل الأول التام ، وما دامت الأشكال التالية ترد إلى الشكل الأول للبرهنة على صحتها فيبقى الشكل الأول هو الصورة القياسية الكاملة المستمدة من القسمة الثنائية ، وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراض أرسطو على القسمة الثنائية وكيف أنها قياس عاجز أو ضعيف ، ووافقه على ذلك جمهرة المناطقة ومؤرخو المنطق . وهذا يعني في نظر هؤلاء أن القياس ابتكار أرسطي خالص . غير أنه على الرغم من هذا الاعتراض تبقى دعوى الاستمداد التاريخي قائمة وصحيحة، فاذا رجعنا إلى الجدل

---

(١) كان ثيوفراسطس أول من أشار اليه ثم وضعه جالينوس في صورته المعروفة ، وفيه يكون الحد الأوسط محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى:



بصورته السابقة على أرسطو نجد أنه لا مناص من التسليم بأن القياس قد صدر عن الجدل ومشاكله ، فالواقع أن نتائج الأقيسة هي المشاكل التي يراد حلها أثناء المناقشة ، فهي كمطلوبات أو كمسائل ـ قبل أن تأخذ صورتها القياسية ـ تتطلب حلولا أو أجوبة . ولكي تحل مشكلة من هذه المشاكل التي يتعرض لها الجدليون نبحث عما إذا كان « المحمول » فيما يرتبط أو لا يرتبط « بالموضوع » فنرتب قائمتين نحصي في إحداها جميع الموضوعات الممكنة بالنسبة للحد الأكبر (المقدمة الكبرى) ثم نحصي في القائمة الثانية جميع المحمولات الممكنة بالنسبة للحد الأصغر (المقدمة الصغرى)[1] .

وبمراجعة القائمتين سنعثر بالضرورة على الحد الأوسط في الأجزاء المشتركة بين القائمتين وبهذا يتولد القياس ويتم وضعه في صورته الأرسطية . وقد أشار أرسطو [2] إلى الخطوات المذكورة بصدد كلامه عن التعريف، إلا أن هـــذه

(١) مع ملاحظة ألا نصعد فيما يختص بالمحمولات التي تشير إلى الماهية إلى ما هو أبعد من الجنس القريب .

(2) To resume our account of the right method of investigation: we must start by observing a set of similar – i. e. specifically identical individuals, and cosider what element they have in common. We must then apply the same process to another set of individuals which belong to one species and are generically but not specifically identical with the former set. When we have established what the common element is in all members of this second species and likewise in members of further species, we should again consider whether the results established possess any identity, and persevere until we reach a single formula, since this will be the definition of the thing.

التحليلات الثانية . الكتاب — الفصل ١٢ فقرة ٩٧ ب .

الخطوات المشار إليها هى بعينها الأسلوب الذى كان يتبعه الجدليون السابقون على أرسطو . ومهما يكن من أمر فإن الصورة القياسية كانت موجودة بالفعل قبل أرسطو لأنه لم يكن من الممكن أن تجرى مناقشات الجدليين دون استخدامها فى أغلب مطارحاتهم الجدلية ، إلا أنه يرجع الفضل إلى أرسطو فى الكشف عن الصيغة النهائية القياس .

على أن أهم مشكلة تواجهنا بصدد القياس هى قيمته كأداة للمعرفة . فهل يؤدى القياس الأرسطى إلى تقدم العلم ، أم أنه يعد صورة صالحة لعرض ما سبق تحقيقه من تقدم فى ميدان المعرفة فحسب ؟

الواقع أن أرسطو لا يهتم إلا بالصحة الصورية القياس بقطع النظر عن صحته المادية . ولهذا فلا يبرهن القياس على صحة المقدمات إذا لم تكن نتيجة لقياس آخر سابق ، أو أن تكون هذه المقدمات نتيجة لاستقراء سابق[1] ، غير أن أرسطو قد أشار فقط إلى الاستقراء التام بهذا الصدد ، بيد أن استعماله غير منتج فى ميادين الكشف العلمى فى أغلب الحالات .

وقد تعرض المناطقة لقيمة القياس من الناحية العلمية فذهب البعض إلى أنه عقيم وغير منتج ، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه مصادرة على المطلوب Petitio principii فالقياس عند الطائفة الأولى عملية تحليلية فحسب ؛ فما دامت النتيجة متضمنة فى المقدمة الكبرى ،فلا معنى لتكرارها ذلك أن الفكر لايتقدم، وعلى هذا فالمنطق القياسى يجب أن يستبدل بمنطق جديد هو منطق الاستقراء كما نجده عند « فرنسيس بيكون » مثلا . ويقرر « ديكارت » بهذا الصدد أن الأقيسة المنطقية إنما تستخدم لكى تشرح للآخرين ما يعلمونه

(١) — We must get to know the primary premisses by induction.

التحليلات الثانية — المقالة الثانية — الفصل ١٩ فقرة ١٠٠ أ ب

مقدما من أشياء، ولهذا فإن هذه الأقيسة لا تسمح لنا بالإكتشافات وقد تقيدنا فقط في عرض ما سبق معرفته من أسباب وعلل . وكذلك بوانكاريه فإنه يشير إلى أن القياس لا يمكن أن يعلمنا شيئا جديداً .

أما من حيث أن القياس مصادرة على المطلوب ، فأن أول من أشار إلى ذلك النقد هو الفيلسوف الشاك سكستوس امبريكوس Sextus Empiricus فقد قال بأن النتيجة والمقدمة الكبرى شيء واحد ، أو أن النتيجة متضمنة في المقدمة الكبرى أو مفروضة تحتها .

وأكد Mill ميل بعد ذلك ، أن القياس يكون دائراً إذا كان في النتيجة شيء ما موجود في المقدمات ، وهذا المبدأ عام في كل الأقيســة ، وأى قياس لا يعلمنا شيئا جديداً لأن النتيجة مفترضة أو معروفة من قبل[1] » .

والحق أن القياس صورة من صور العقل الانسانى ، المستدل لا يمكن له أن يتجاهلها فى تنظيم معارفه وعرضها عرضا دقيقا ، فإن حلول كثير من المشاكل يتوقف إلى حد بعيد على أسلوب عرض المعلومات السابقة وتنظيمها بطريقة تسمح العقل بالاستفادة منها على الوجه الصحيح ، فالمقدمة الكبرى ولو أنها تشير إلى صفة معينة تحمل على أفراد أو جزئيات كثيرة إلا أننا فى حاجة دائما إلى أن نلقى الضوء على الأفراد كل على حدة أو على كل جزئية مشخصة ملموسة بمعزل عن الجزئيات الأخرى التى تشترك معها فى هذه الصفة لأن هذه الجزئية مثلا قد تختلف عن غيرها فى صفـــات أخرى كثيرة غير الصفة التى يتضمنها محمول الكبرى ، فقولنا . إن كل انسان فان ، رغم أنه يتضمن

(١) راجع Stebbing : A Modern Introd. to logic p. 216-26.
وأيضا J. S. Mill : System of Logic BK. II. ch. III

الإشارة إلى سقراط وغيره على أنهم فانون ، إلا أنه ربما تساءل شخص ما ، عما إذا كان سقراط الخالد الفكر الذى حقق مجداً فكريا عظيما والذى يختلف عن غيره من البشر فى صفاته العظيمة ، سقراط هذا سيفنى كغيره من البشر ؟ والجواب على هذا التساؤل يكون على صورة القياس المعروفة، وهى أنه ما دام سقراط إنسانا وكل إنسان فان ، فهو ينطبق عليه ما ينطبق على كل إنسان من شروط الفناء وغيرها ، على الرغم من أنه يختلف عن غيره فى مواهبه العظيمة . وعلى هذا فيمكن القول بأن ثمت حاجة إلى الصور القياسية فى تفكيرنا ومطالبنا رغم أن الجديد الذى يقدمه القياس شىء ضئيل بالنسبة إلى ما يحققه الاستقراء العلمى من تقدم ضخم فى ميادين المعرفة .

التحليلات الثانية :

عرضنا لصور القياس وأشكاله . بقى أن نعرف كيف تستخدم هذه الأقيسة . ويذكر أرسطو أنها تستخدم فى البرهان وفى الجدل وفى الخطابة . وقد خصص « التحليلات الثانية » لفن البرهان ، وكتاب « الجدل » للأقيسة الجدلية ، وكتاب « الخطابة » للأقيسة المغالطة .

وكتاب التحليلات الثانية يشتمل على مقالتين . الأولى تبحث فى العلم وماهيته وشروط مقدماته . وخصائص البرهان .

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان ، وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات ، ثم تتعرض المقالة أيضا للأسئلة التى ترد فى مختلف العلوم .

(أ) يبدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله : « إن كل تعليم يتم عن طريق المناقشة ، إنما يبدأ من معرفة سابقة .... » ويبدو هذا القول واضحا من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة ، والعلم الرياضي وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس هذا الطريق ، وكذلك الحـــال في صورتي الإستدلال الجدلي وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة وكذلك الحال في الحجج الجدلية[١] ولكننا لا يمكن أن نستمر في البرهنة على صحة هذه المعرفة إلى ما لا نهاية ، أو أن يتوقف بعض هذه المعارف على بعضها الآخر فنقع في الدور ويمتنع العلم ، فيجب الوقوف عند مقدمات أولية لا تفتقر إلى أي برهان بل هي أصول البراهين .

ويعرف أرسطو البرهان بأنه « القيـــاس المنتج للمعرفة العلمية[٢] » وهي ليست معرفة حسية أو ظنية بل معرفة تنصب على العلة .

ويعرف البرهان كذلك بأنه « القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية وسابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها[٣] » ، ولكن حصول النتيجة من المقدمات بالضرورة ، خاصية مشتركة بين جميع الأقيسة . ويمتاز البرهان من بينها بأن نتيجته يجب أن تكون ضرورية ، ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت المقدمات ضرورية ، وهذه قاعدة الأقيسة الموجهة ، وفي هذا النوع من الأقيسة إذا كان الحد الأوسط محمولا بالضرورة على الحد الأكبر،

(١) التحليلات الثانية — المقالة الاولى ف ١ — فقرة ٧١ أ .

(2) « By demonstration, I mean, a syllogism productive of scientific knowledge »

المرجع السابق — المقالة الاولى — ف ٢ — فقرة ٧١ ب .

(٣) المرجع السابق — المقالة الاولى ف ١ ، ٢ ، ٦ .

والحد الأصغر محمولا بالضرورة على الأوسط . فإن الحـــد الأصغر سيحمل بالضرورة على الحد الأكبر[1] . وعلى هذا فإن القياس العلمى أو البرهان يجب أن تكون مقدماته صادقة وأولية وضرورية وسابقة فى العلم على النتيجة ، وأبين منها وعلة حصولها كما يشير التعريف الأرسطى ، وإلا تسلسلنا فى البراهين إلى ما لا نهاية وامتنع العلم .

(ب) ومقدمات البرهان الضرورية التى يشير إليها أرســـطو على ثلاثة أنواع :

١ — مقدمات أولية بالإطلاق : وتسمى « علوما متعارفة » يتمشى القياس بموجبها مثل مبادىء العلية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، وتسمى أيضا « بالبديهيات المشتركة » والعقل يكتشفها بالحدس فتبدو لنا كما لو كانت غريزية ، والواقع أنها ليست كذلك وإلا سلمنا بفطريتها وهـذا ما يرفضـــه المذهب الأرسطى الواقعى[2] .

٢ — مقدمات تسمى « أصولا موضوعة » : وهى ليست أولية ولكن المتعلم يتقبلها عن طيب خاطر .

---

(١) ويدلل أرسطو على هذا بمثال على خسوف القمر فيذكر أن الفلكيين اكتفوا بالقول بأن ماهية خسوف القمر هى توسط الأرض بينه وبين الشمس ، (هذا التوسط هو الحـــد الأوسط الذى نبرهن بواسطته على خسوف القمر · وإذا كان أى جسم يفصل عن مصدره الضوء يخسف — وإذا كان القمر يفصل بنفس الطريقة فينتج عن ذلك أنه يخسف — وهنا يرجع إلى أن الحد الأوسط جزء من ماهية الحد الأكبر · وأنه محمول على الأصغر ، أى أن الأكبر يمكن له أيضا أن يحمل على الأصغر .

(٢) « المقدمات الأولية » أو « العلوم المتعارفة » أو « المبادىء المشتركة بين العلوم » هى البديهيات axiomata وترجع هذه البديهيات إلى مبدأ عدم التناقض — وكذلك إلى الثالث المرفوع ·

٣ — مقدمات تسمى « مصادرات » : يسلم بها المتعلم مع عناد وصبر حتى تتضح له فى علم آخر .

وفى حالة المقدمات الأولية يحصل البرهان الأكمل وهو « البرهان اللمى »[1]

(حـ) هذه المقدمات أو القضايا التى لا تفتقر إلى برهان والتى تشتمل على علة لزوم النتيجة هى التى تعلمنا ما هو الموجود الذى نريد البرهنة على محموله ، أى هى التعاريف التى نعتبرها المبادىء الخاصة بالبرهان[2] . ومن الواضح أنه فى البرهان يكون المعلول مرتبطا تحليليا بالعلة مادام المعلول (خسوف القمر أى امتناع وصول ضوء الشمس إلى القمر لتوسط الأرض بينهما) هو نفس الشىء كالعلة (توسط جسم معتم يحجب ضوء الشمس عن القمر)[3] ولكن هذه العلاقة التحليلية

---

(١) « The kinds of questions we ask are as many as the things which we know. They are in fact four : — 1. whether the connexion of an attribute with a thing is a fact, 2. what is the reason of the connexion, 3. whether a thing exists, 4. what is the nature of a thing. »

التحليلات الثانية — المقالة الثانية ... الفصل الأول . ف ٨٩ ب

ويلخص ابن سينا هذا النص فى كتاب البرهان فيذكر أن المطالب أربعة : مطلب « أن » و « لم » و « هل » و « ما » فتكون البراهين أربعة :

١ — البرهان الأنى . ٢ — البرهان اللمى ٣ — برهان « هل » .

٤ — برهان « ما » : وهى على الترتيب كما وردت فى النص الأرسطى — راجع « البرهان من كتاب الشفا » — تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى — المقالة الرابعة من الجزء الخامس — الفصل الأول ص ١٩٣ وما بعدها — راجع أيضا نفس الموضع من كتاب « البرهان » تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — الفصول ٩ ، ٢٠ ، ١١

(٣) راجع مثال خسوف القمر وقد سبقت الإشارة اليه — (التحليلات الثانية — مقالة ٢ — ف ٢ — ص ١٠ — ٢٠) .

موجودة فى كل قياس ، أما العلاقة الخاصة بالبرهان فهى أن يكون المعلول مشتقا من الحد الأوسط أى من العلة ، كاشتقاق النتيجة من المبدأ ، وأن يكون هذا المعلول مشتملا على صفة الأولوية والصدق التى يتصف بها الحد الأوسط ، وعلى هذا فإن البرهان أو « قياس العلة » الذى من هذا النوع إنما ينصب على الحقيقة ذاتها . ومن ثم فإن نظرية العلم أو البرهان تبدأ فى هذه المرحلة فى تخطى حدود المنطق الأرسطى الصورى ، بحيث يتعذر أن تقدم لنا « التحليلات » أو « الجدل » منهجا نصل عن طريقه إلى التعريف ، إذ أن أساس أى تعريف أو مصدره إنما هو الإدراك الحسى الذى يمكننا من الوصول إلى التعريف عن طريق الاستقراء[1] فالقياس إذن عاجز عن البرهنة على صحة أى تعريف ، لأن وضع التعريف كنتيجة لقياس لا يفيد شيئا فى البرهنة على صحته .

ولكن الاستقراء الذى يشير إليه أرسطو فى كتاب (الجدل) ينصب على الأنواع وليس على الأفراد ، وهو بهذا يمهد السبيل لمعرفة الماهيات ، فنحن حينما نحمل خاصة على جنس نريد أن نبين أنها تتعلق بالأنواع التى تندرج تحت هذا الجنس .

(د) والعلم البرهانى على هذه الصورة إنما يعد تطبيقا لمنهج خاص بالمناقشة ويعتبر أسلوبا صالحا فى مجال التعليم ، فهو فن المعلم الذى يستبعد جميع المقدمات الظنية ،

---

(١) التحليلات الثانية ـ المقالة الأولى ـ فصل ٣١ ـ ص ٨٨ أ ، المقالة الثانية ـ ف ٩ ص ١٠٠ ا ب . ويشير ابن سينا فى كتاب البرهان إلى أهمية الإدراك الحسى بالنسبة للعلم ومطالبه فيقول « ولا سبيل إلى حل هذا الشك إلا أن تكون عندنا قوة من شأنها أن تعلم أشياء ما بلا تعلم وبمعاونة أعوان تكون معونتها على جهة غير جهة المعونة فى التعليم . وتلك الأعوان (هى) قوى الحس الظاهر والحس الباطن الموجودان فى الحيوان كله أو أكثر » .

كتاب البرهان : الخاتمة (الفن الخامس ـ المقالة الرابعة ـ الفصل العاشر) ص ٢٠٤

ويستطرد فى استدلالاته بعد ذلك على أساس يقينى كالمندسى ، مبتعدا بذلك عن طريقه الجدليين فى طرح الاسئلة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن صحة القضايا المستعملة فى البرهان لا يمكن أن تكون موضوعا للبرهنة أو العلم . إذ أنها ستكون فى هذه الحالة نتائج لأقيسة وهكذا الى ما لا نهاية عما يجعل البرهان عتنعا ، ولهذا يتعين - لكى يصبح العلم ممكنا - أن نحصل على مقدمات لا تفتقر الى برهان وليست موضوع علم ؛ كيف نكتشف هذه المقدمات ؟ ان الجدلى أو السفسطائى يحصل على هذه المقدمات من الآراء المتواترة بين الناس أو من آراء العلماء ولكنها مع هذا لن تكون مقدمات يقينية.

فكيف تطلب هذه المقدمات ؟ وأين نحصل عليها ؟ ونجد الرد على هذا التساؤل فى فلسفة أرسطو وعلى الأخص فى الميتافيزيقا [١].

٦ - الجدل والاغاليط :

(ا) كتاب الجدل أو (طوبيقا) اسمه مشتق من كلمة (طوبوى) اليونانية وتعنى الإشارة الى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية، ويحصى أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت فى القياس أم فى الاستقراء، ويقول إنها أربعة: الحد والخاصة والجنس والعرض [٢] . ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن نحصى أنواع المحمولات التى توجد فيها هذه المواضع الأربعة ، فيقول إنها عشرة هى : الماهية ، والكم والكيف ، والإضافة ، والمكان ، والزمان ، والوضع

(١) دراسة هذه المبادىء تدخل فى مباحث الفلسفة الأولى وهى تدرس الوجود بما هو موجود ، وهذه المبادىء البديهية إنما تعبر عن العامة الأولى البسيطة للوجود .

راجع كتاب الميتافيزيقا — المقالة الرابعة — ف ٣ س ٥ ١٠٠٠ أ ، المقالة الحادية عشر — س ١٠٦١ ب حيث يشير أرسطو الى هذه المبادىء الأولية .

(٢) كتاب الجدل — المقالة الاولى — فصل ٥ س ١٠٢ أ و قد سبقت الإشارة الى هذه المواضع فى عرضنا لكتاب المقالات .

والحال ، والفعل ، والانفعال [١]

والجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذى يستخدم مقدمات محتملة أى آراء متواترة عند العامة أو العلماء ، على الرغم من صحتها صوريا ، والجدلى يستدل ايجابا أو سلبا على مسألة واحدة ويدافع عن أى من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع فى التناقض[٢] .

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيرا بقيمة الأسلوب الجدلى إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها : أنه رياضة عقلية ومنهج لاختبـــار من يدعون العلم وأسلوب الكشف عن المبادىء الأولية فى أى علم من العلوم[٣]

(ب) أما كتاب (الأغاليط) فهو كتاب ينقد فيه أرســطو الحجج السفسطائية ، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهريا لا حقيقة وتقع المغالطات فى القياس فى اللفظ أو فى المعنى أو فى صورة القياس أو فى مادته أو تكون غلطا أو مغالطة[٤] وثمت أشياء خارجة عن القياس مثل « تخجيل الخصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به وقطع كلامه ، والإغراب عليه فى اللغــة ، واستعمال ما لا دخل له فى المطلوب — وما يجرى مجرى ذلك[٥] .

---

(١) المرجع السابق — المقالة الأولى — فصل ٩ — ص ١٠٣ ب

" For the accident and genus and Property and definition of anything will always be in one of these categories . . "

(٢) المرجع السابق — فصل ١٠ — ١٠٤ أ

(٣) المرجع السابق — فصل ٢ — ص ١٠١ أ

" . . . We must say for how many and for what purposes the treatise is useful. They are three – intellectual training — causal encounters, and the philosophical sciences "

(٤) الاغاليط السفسطائية — الفصل الثانى .

(٥) المرجع السابق — الفصل الثالث — ص ١٠٣ ب .

ويختم أرسطو هذا الكتاب بقوله إن التقدم العلمى مبنى على أســاس العلم السابق ، وأن العلم أو الفن يوضعان بالتدريج شيئا فشيئا فيظهر الجديد على أساس من القديم ، وأرسطو نفسه يطبق هذه القاعدة فى مؤلفاته ، فتراه يحصى المحاولات السابقة فى كل علم أو فن يتعرض له.

٧ — وأخيرا فقد عرضنا مشكلة المنطق الأرسطى عرضا موجزا ، وأشرنا إلى الكتب المنطقية بحسب ما تتسع له صفحات كتاب فى تاريخ الفلسفة ، فتبقى الكلمة الأخيرة فى هذا التراث الضخم لكتب المنطق المفصلة . إلا أننا مع هذا استطعنا أن نبين بوضوح أن مشاكل المنطق الأرسطى إنما ترجع فى أصولها إلى مدارس السفسطائيين وسقراط وأفلاطون ، وأنه ليس صحيحا ما يذكره أرسطو عن نفسه فى آخر كتاب « الأغاليط » من أنه واضع المنطق بجملته وإنه لم يسبق فى هذا الميدان[1] . إلا أن يكون معنى ذلك ، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصورى وصاغها على هذه الصورة النهـائية التى وصلت إلينا ، وكانت مشكلاته قد تفتحت فى وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو . وربما جاز لنا أن نحدد إرهاصات هذا المنطق العقلى ، فى التزام الفكر اليونانى منذ نشأته بفكرة « اللوجوس » .

(١) المرجع السابق ص ١٨٣ ب

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

موضوع الفلسفة الطبيعية :

موضوع الفلسفة الطبيعية أو العلم الطبيعى عند أرسطو هو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة ، وقد تكون الحركة تامة أى « بالفعل » ، وقد تكون مجرد استعداد أى « بالقوة » .

وغاية العلم الطبيعى المعرفة[1] ، أو بمعنى آخر العلم الطبيعى علم نظرى غايته تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا عقليا وليس العلم الطبيعى كالأخلاق مثلا التى هى علم عملى. ولما كانت المعرفة تستهدف اكتشاف العلل الأولى للأشياء لذلك يجب البحث — فيما يختص بالعلم الطبيعى — عن الكون والفساد وعلل أى تغير طبيعى ، فيدخل إذن فى هذا البحث حصر أعداد العلل وأنواعها.

وإذا قارنا من ناحية أخرى بين العلم الطبيعى والعلم الرياضى ، نجد أنه بينما يدرس العلم الطبيعى الموجود الطبيعى فى تشخصه الكامل أى مادته الملموسة وفى حركته الطبيعية الظاهرة . نجد العلم الرياضى يجرد الخطوط والأحجام من الموجود الطبيعى ، أى أنه يستبعد منه المادة المتشخصة ولا يستبقى فى الجسم الطبيعى غير الخطوط المجردة المعقولة ؛ فكأن العلم الرياضى

---

(1) كتاب الطبيعة لأرسطو — الكتاب الثانى — ف ٢ ، ٣ ص ١٦٤ ب سطر ١٧ .

يدرس الامتداد فحسب دون المادة المحسوسة الموجودة فى الحركة ، بينما نجد العلم الطبيعى يتناول الكيفيات المحسوسة وكذلك الحركة ، ويستعرض العلل المادية والصلابة والليونة والحرارة والبرودة ، فهو ينظر فى مادة الموجود الطبيعى وفى صورته ولكنه لا ينظر فى صور الموجودات منفصلة عن مادتها ، فهذا النوع من الصور المفارقة أى المعقولة إنما تدرسه الفلسفة الأولى أو (ما بعد الطبيعة) .

ويضع أرسطو تعريفا للعلم فى المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى فيذكر **« ان العلم هو معرفة العلل والمبادىء والاصول »** [1]

فإذا كنا بصدد العلم الطبيعى فإنه يتعين علينا البحث عن المبادىء والعلل والأصول الطبيعية التى تصدر عنها الأشياء فى الطبيعة . ونحن حينما ندرس أى علم نستقصى أولا تاريخ المحاولات السابقة فى ميدان هذا العلم ، وقد فعل أرسطو ذلك فاستقصى المحاولات الأولى فى تاريخ الفكر الطبيعى ، ولهذا نجده يلخص آراء الطبيعيين فى المدارس السابقة على سقراط ، ويقول : إن هؤلاء على أربعة أصناف والقسم الرابع من آرائهم ينقسم إلى قسمين .

١ ـ نقد مذهب الايليين

أما الرأى الأول الطائفة الأولى منهم فهو رأى بارمنيدس وميليسوس[2] أى أنه موقف المدرسة الإيلية ، وكانت هذه المدرسة ترى أن الوجود واحد

---

(١) المرجع السابق ـ الكتاب الاول ـ ف ١ ـ ص ١٨٤ أ

(٢) المرجع السابق ـ الكتاب الاول ـ ف ٣ ـ ص ١٨٦ أ .

ساكن متناه على رأى بارمنيدس ولا متناه على رأى ميليسوس .

ونستعيد عبارة بارمنيدس فى هذا الصدد وهى القائلة « بأن الوجود موجود واللاوجود غير موجود » ، أو بمعنى آخر كل ما خلا الوجود غير موجود . ويمكن تفسيرها على ضوء ما ذكره من « أن الوجود واحد ساكن وأن كل ما خلا هذا الواحد الساكن فهو غير موجود » .

تناول ارسطو موقف المدرسة الإيلية هذا بالنقد فقال إن بارمنيدس — على حسب رأيه — يجعل الطبيعة كلا واحدا ساكنا غير متغير على الرغم مما يبدو لنا فيها من كثرة وتغير ، ولم يفطن بارمنيدس إلى أنه إذا كان المعنى المجــــرد من الموجودات الخارجية يمثل وحدة التصور فإن هذا لا يعنى مطلقا أن هذه الوحدة الذهنية متحققة فى الخارج كما هى فى الذهن ، إذ أن ثمة أشياء كثيرة ومتغيرة موجودة فى الخارج ، ولا يمكن أن يقال إنها واحدة ، أى أنها تشكل شيئا أو موجودا واحدا وذلك رغم اشتراكها فى صفة الوجود الواحد ؛ إذ أن صفة الوجود وحدها لا يمكن أن تكون أساسا لوحدة الأشياء جميعا وقد يمكن على رأى بارمنيدس أن نقول إن الوجود واحد بمعنى : أن ما يجرده الذهن من الوجود - من حيث أنه موجود - هذا المعنى واحد ، أما غيره من صفات الشىء وأحواله فإنها لا يمكن أن تتطابق مع أحوال الأشياء الأخرى وصفاتها الموجودة . فإذا قلنا على رأى بارمنيدس : إن الوجود واحد فمعنى هذا أن الواحد سيشتمل على متناقضات كثيرة ، فكأن الوجود الواحـــــد يجمع بين الأبيض والاسود ، والحار والبارد ، والخير والشر ، والكم والكيف ، والانسان والفرس . الجوهر والعرض ، ويكون معنى ذلك أننا سننتهى — عن طريق هـــــذه

الوحدة المزعومة — إلى تفتيت الوجود عن طريق المتناقضات أى سنصل إلى عدم الوجود .

يرد أرسطو رداً ليس فى قـوة رده السابق ، إذ أنه يصطنع هنـا طرفاً من مذهبه كعادته ، فهو يستخدم فكرة المقولات الى أشار إليها فى المنطق فيقول :

إن بارمنيدس قد ذكر أن الوجود موجود واللاموجود غير موجود ، وربما كان قوله هذا يقصد به إن ماخلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلا يكون موجوداً من وجه آخر . أى من حيث العرض مثلا أو موجوداً من حيث هو جوهر آخر ، وأننا إذا طبقنا المقولات على الجواهر[1] المختلفة فإنها ستقال عليها بمعان مختلفة ، بحسب طبيعتها ووجودها الملموس ، فإننا نطلق مثلا لفظ « الجوهر » على الإنسان والنفس والفرس رغم اختلاف كل منهم من حيث الطبيعة ، ولهذا فإننا حينما نطبق مقولة الكيف على هذه الجواهر الثلاثة المختلفة فإننا نقول مثلا :

إن كيفية الأبيض وجود بالنسبة للانسان ، لأنه من الممكن أن يكون الإنسان أبيض أو أسود ، وكذلك قد يكون أصفر ، إذ الكيفية (الأبيض أو الأسود أو الأصفر) تعتبر وجودا بالنسبة لجوهر الإنسان ، ولكننا إذا انتقلنا إلى مجال النفس فإننا نجد أن النفس كجوهر لا يمكن أن تكون بيضاء أو سوداء أو غير ذلك ، ولهذا فإن كيفية « الأبيض » تعتبر لا وجوداً بالنسبة لجوهر النفس ، وهنا نجد أن كيفية واحدة بعينها تعتبر موجودة بالنسبة لجوهر ولا موجودة بالنسبة لجوهر آخر ، وهذا يعنى أنه

(١) المرجع السابق — الكتاب الاولى ١٨٦ ب .

لا توجد وحدة ثابتة ساكنة كما أدعى بارمنيدس ، ذلك أن اختلاف طبائع الأشياء وتمايزها وتغايرها إنما يدعو إلى رفض القول بوحدتها .

وإذا تناولنا المقدار المنقسم ، أى أى مقدار كى من الممكن تجزئته ، كمقدار من المعدن مثلا ، فان هذا المقدار يعتبر فى ذاته مقدارا واحدا ولكنه يعتبر من ناحية أخرى كثرة بالقوة ، وذلك بسبب قابليته للانقسام ، فكيف يمكن إذن أن يقال على هذا المقدار المنقسم إنه واحد على الإطلاق ، ومعنى « واحد على الإطلاق » أنه لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل ؟ وإذا قصد بارمنيدس أن يقول : إن الماهية واحدة ، وبناء على ذلك فإن الوجود يكون واحداً ، فيرد عليه أرسطو فى هذه الحالة بقوله : « إن الماهية فى ذاتها واحدة ولكن هذه الماهية — أى ماهية أى شيء — إذا انضمت إلى ماهيات الأشياء جميعا صارت كثرة ماهيات ، ومجموعة ماهيات الموجودات كثرة لا يمكن أن تكون ماهية واحدة إلا عند اتباع المثل الذين يجعلون من المثل الماهية الأولى للأشياء، ويجعلون هذه الماهية متحققة فى عالم المثل .

٢ — نقد مذاهب الطبيعيين الاوائل :

ويتابع أرسطو نقده لآراء الطبيعيين (١) فيتناول الفئة الثانية منهم وهم طاليس وانكسمانس وهرقليطس ، هؤلاء الذين قالوا بمبدأ واحد متحرك كالماء أو الهواء أو النار . ويرد عليهم بقوله « إن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة - من عنصر واحد — يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية ، فلا تختلف إلا من حيث العرض . والواقع أننا نرى الأشياء

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الأول — ف ٤ ص ١٨٧ أ

متمايزة فى الواقع تمايزاً جوهرياً ، وأن الاختلاف المشاهد بين الموجـودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تبـاين جوهرى لا عرضى ، الأمر الذى يستحيل معه أن نردها جميعاً إلى عنصر واحد نفسر به تكوينهـا الطبيعى ، ولهذا فقـد استبعد أرسطو آراء الطبيعيين الأوائل القائلين بعنصر واحد يكون مبـدأ التفسير الطبيعى

٣ — نقد مذاهب الطبيعيين المتأخرين :

يتناول أرسطو بعد ذلك الفئة الثالثـة ، تلك التى ترى أن الجسم الطبيعى يتألف من عدة مَواد متناهية العدد . ومنهم **البانوقليس** ، وقـد رد على رأى هؤلاء بقوله : إن تركيب الجسم الطبيعى من مـواد مختلفة يبين إلى حـد ما اختلاف الأجسام وتمايزها ، ولكن فى نفس الوقت قد يبطل وحـدة الجسم الطبيعى ، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التى يتألف منهـا الجسم لا يمكن أن يأتلف مع سائر العناصر الأخـرى الموجودة فى الجسم الطبيعى إلا بوجود مبدأ يشيع الوحدة بين هذه العناصر ، فالكائن الحى هو الذى نجد فيه وحـدة تحول الغذاء المـادى إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمـو فى اتجـاه نسبى مرسوم وليس إلى مالا نهاية ، فيتخذ الجسم شكلا معيناً فلا تنمو النملة - مثلا - فتصبح فى حجم الفرس . وهذا المبدأ الذى يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم أو شيئاً على شاكلتها بل هو « النفس » . فهى التى تحدد شـكل النمو وتعين مداه وحدوده

ثم إن المبادىء الطبيعية إذا كانت معينة معروفة لنا ، كان التغير كله عرضياً لا جوهرياً ، إذ أن المشاهد أن التغير الذى يحدث فى حالة الكون والفساد هو تغير جوهرى .

وبعد أن استعرض أرسطو آراء الطبيعيين وفندها نجده يتجه في قسوة إلى رفض فكرة انقسام الجسم الطبيعي إلى أجزاء مهما كانت طبيعة هذا الانقسام وعلى هذا فإن هذا الاتجاه يعد ردا على الطائفة الرابعة وهم « الذريون » .

مبادىء التفسير الطبيعي : الهيولى والصورة والعدم : —

ونجد أرسطو بعد ذلك يدافع دفاعا شديدا عن وحدة الجسم الطبيعي ويدلل على أنه موجود حقيقي وأنه واحد في الوجود الخارجي ، ويحاول أن يضع مبادىء ثلاثة يفسر بها الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، هذه المبادىء الثلاثة يضعها أرسطو وضعا ولا يشتقها من الوجود التجريبي ، بل يمكن أن تعد كفروض علمية أو كفروض تفسيرية لا برهان عليها ، فهو يقول : إننا إذا نظرنا إلى تغيرات الأجسام الطبيعية وجدنا أنه لكي يتم أي تغير - وهو يعني التغير الجوهري الذي يلحق الجوهر لا الاعراض . يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو « الهيولى » ، ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لاخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد . ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بالانتقال من حالة الضد إلى حالة الضد ويسمى أرسطو هذا المبدأ « بالعدم » . وبقي أمر هام وهو هذا الشيء الذي يتم به التغير والذي ينتقل من الضد للضد ، هذا المبدأ الثالث هو « الصورة » .

فكأن لدينا مبادىء ثلاثة نفسر بها الوجود الطبيعي : أولها الهيولى : وهي موضوع التغير ، وثانيها العدم ، وهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى ، ولا يمكن تحديد هذا العدم ، أما المبدأ الثالث فهو الصورة [1] .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الاول — ف ٧ ، ٨ — س ١٩١ أ ، ب .

(أ) الهيولى : موضوع غير معين إذ أنها ليست مادة مكتملة بل هى شبيهة بفكرة الـ ... الأفلاطونية أى ذلك الخليط أو العماء الذى يفسر به علماء النفس التحليلية رؤية المادة فى الأحلام ، وكذلك فإن الهيولى ليست ماهية أو كمية أو كيفية ، وكذلك فهى ليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هى قوة صرفة لا يمكن أن تدرك فى ذاتها منفصلة عن الصورة ولا يتصـــور أبدا أن تكون ثمة هيولى بدون صورة ، وهـــذا ما لم يفهمه فريق من الأفلاطونيين المحدثين وكذلك من تبعهم من الإسلاميين . فخاض بعض الإسلاميين فى بحث مشكلة الهيولى الأرسطية وتكلموا عن عالم الهيولى وعالم الصـــورة ، وأدى بهم هذا الكلام إلى اعتبار أن ثمة هيولى للأرواح كما أن ثمة هيولى مادية ، وانتهى الأمر بهم إلى اعتبار الهيولى روحانية ، هذا عكس ما أراده أرسطو ، وإنما يرجع هذا الخلط إلى صعوبة تصور الهيولى بدون الشكل المادى الذى تميزها به الصورة .

(ب) أما الصورة فهى كمال أول الهيولى، أو هى فعل أول الهيولى ، أو هى أيضا تحقق بالفعل لها . وتكون الهيولى بالقوة ، وتصبح الصورة هى ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، أى أن الصورة هى التى تحدد شكل الهيولى وتعينها كموضوع .

ونحن نجد أن هذين المبدأين ، أى الصورة والهيولى ، نجد أنهما يتحدان اتحادا جوهريا ليكونا موجودا واحدا ، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص فى ذاته مفتقر إلى الآخر بحيث لا يمكن أن ينفصل عن الآخر فى الواقع ، وكل ما يمكن أن نقوله بصددهما هو أن نتصورهما منفصلين فى الذهن فقط ، والتصور الذهنى غير الوجود الواقعى ، ولو أن هذا التصور عند أرسطو لا بد أن يستند إلى واقع محسوس ، وعلى هذا فإنه يتعذر — حتى تصورا — أن نقول

بهيولى أو بصورة منفصلة ، فلا توجد هيولى منفصلة أى مفارقة الصورة ، أو صورة مفارقة للهيولى فى حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن أو فى حالة الموت بعد انفصال النفس عن الجسد . ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصور المفارقة أصلا بالذات وهى تلك الصور المعقولة التى ليس من طبيعتها أن تحدد بأى هيولى مثل : صورة الله والعقول التى تدبر الكواكب وتحركها . وهذه الصور المفارقة هى التى لا يمكن تصورها متحدة بهيولى على الإطلاق . ومن ناحية أخرى لا توجد صور أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصور المفارقة المعقولة التى أشرنا إليها . ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية أفلاطون فى المثل ، ذلك أن أفلاطون قد جعل من جميع الموجودات الجوهرية مثلا فى عالم المثل المعقولة أى معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المعقولات القائمة بذاتها كما فعل أرسطو الذى قصرها على الله والعقول المفارقة . أما بقية الموجودات الجوهرية فهى عند أرسطو صور فى هيولى لا يمكن أن تنفصل عنها ، بينما هى صور مثالية قائمة بذاتها عند أفلاطون ، وعلى هذا فإن أرسطو يرفض بالتالى القول بمشاركة المعقولات فى المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهريا أو وحدة بين المعقول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى .

القوة والفعل :

تبين لنا إذن أن الصورة والهيولى هما المكونان الأساسيان للوجود الطبيعى ، فالصورة هى الماهية أو المبدأ الأول بالنسبة للموجودات ، وهى لا تتحول أبداً إلى وجود آخر ، وأما الهيولى فهى التى تكون دائما موضوع التغير . وعند أرسطو نجد أن الصورة مبدأ أول للوجود الطبيعى لأنها فعل ، أما الهيولى فهى قوة ، والفعل متقدم على القوة إذ أن الفعل تمام القوة وكمالها والقوة نقص

بالنسبة للفعل . وفى مذهب يسلم بالأزلية وقدم العالم ، كمذهب أرسطو ، لا بد من أن نفترض دائماً تقدم الفعل على القوة بالمرتبة .

يتعين إذن البحث عن حقيقة فكرتى القوة والفعل عند أرسطو ، إذ أنهما الأساسان اللذان تقوم عليهما الفلسفة الأرسطية ، بالإضافة إلى فكرتى الصورة والهيولى . فما الصورة والهيولى سوى مظهرين لفكرتى الفعل والقوة .

فما حقيقة الفعل اذن عند أرسطو ؟

إن نسبة الفعل إلى القوة كما يقول أرسطو هى كنسبة المستيقظ إلى النائم ، وكنسبة المبصر إلى مغمض العينين . أو كنسبة الشىء التام إلى الشىء غير التام ، أو كنسبة التمثال إلى المعدن الأصفر ، فكل من الشخص المبصر والتمثال بالفعل موجود بالفعل ، وحقيقة الفعل فيهما هى : الرؤية للمبصر والصورة للتمثال .

أما الشخص المغمض العينين وكذلك المعدن الأصفر ، فكل منهما يمثل دور القوة لشىء موجود أو فى الشىء الموجـــود ، ويقول لنا أرسطو : إنه ليس للقوة وجود بمفردها ولا يمكن أن يكون هناك موجود هو بالقوة ، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية فى الوجود تتمثل فى استمرار الخروج من القوة إلى الفعل بصدد كل شىء فى الوجود أو كل حالة فى الوجـــود ، ولا يتحقق هذا الخروج من القوة إلى الفعل إلا بشروط معينة : منها أن يكون خروجه من القوة بتأثير شىء يكون بالفعل . ولا يمكن أن يقال عن الفعل إنه تمام الشىء وكماله إلا اذا صحبته صفة الاستمرار والجوهرية بالنسبة للشىء ، فالرؤية مثلا وهى فعل الإبصار تظل مرتبطة بالعين كصفة جوهرية لها ،

كآلة عضوية ، ولهذا يقال إن فعل العين هو الرؤية ، ولا يعني ذلك أن هذا الفعل يحدث مرة واحدة بالنسبة للعين ، بل لابد من صفة الاستمرار فيها حتى يمكن أن يقال إنه فعل العين ، وأنه تمام لها وكمال لها ، وكذلك الحياة فعل والسعادة فعل ، والحدس العقلي فعل ، لمثل ما ذكرنا من أسباب ، لأن كلا من هذه الأفعال إنما يرتبط بالطبيعة الجوهرية للموجود ، أو الشيء المتعلق به . ويجب علينا أن نميز بين « الفعل » على هذا النحو — ذلك الذي يصدر عن الطبيعة الجوهرية للموجود — وما نسميه بلغتنا الدارجة « فعلا » ، وهو في حقيقة أمره حركة وعمل ، إذ أن الموجود يتخذ فيه هيئة جديدة في كل لحظة . وإذن فالفعل عند أرسطو هو الوظيفة الجوهرية لموجود ما بالفعل ، وهو الحالة النهائية التامة والكاملة التي تتعين بها الحدود الممكنة لتحقق الشيء في الوجود. وإذا كان الفعل هو تمام تحقق الماهية في الوجود فلن تكون القوة أو الحرمان سوى ضد الفعل ، ولهذا فإن القوة لا يمكن أن تعرف إلا بضدها، أي بما ستصير إليه أو بما ستكون عليه بالفعل وليس للقوة أي مفهوم إلا بإضافتها إلى الفعل إذ أن الفعل يظل دائما المركز الذي تتجه إليه جميع الموجودات التي تكون بالقوة .

وإذن فالماهية أو الصورة تكون أسمى أنواع الفعل[1] ، ذلك لأن الماهية هي طبيعة الشيء وهي مصدر خصائصه ومميزاته التي لازمته منذ بدء ظهوره في الوجود وتستمر متعلقة به إلى أن يتبدد أو يتلاشى أي يفسد .

---

(١) Entelechie تمام تحقق الشيء — الانتيلخيه : مذهب أرسطو هو مذهب الماهيات القديمة ، وعلم الطبيعة عنده صوري محض لأنه يقوم على ماهيات قديمة ثابتة؟ وما العلم إلا الكشف عن هذه الماهيات . ولكننا نجد أرسطو — في دراسته للتاريخ الطبيعي — يقول بتطور الأحياء على طريقة التطوريين الذين يرفضون فكرة ثبات الماهيات وقدمها .

هذه الصورة أو الطبيعة أو الماهية لا يمكن بأى حال أن تزيد أو تنقص، فالإنسان من حيث هو حيوان ناطق لا يمكن بأى حال أن يكون أقل أو أكثر من حيث هذه الماهية . بحيث أنه يتعذر أن يضاف إلى الماهية أى شىء جديد . وإذاً فالماهية أو الصورة فعل أو هى أعلى أنواع الفعل، وذلك لأنها طبيعة الشىء اللاصقة به منذ ميلاده أو إيجاده ، وتستمر هذه الطبيعة إلى أن يفسد فهى لا تقبل زيادة أو نقصاً . فإذا ما تناولنا ماهية الإنسان مثلا تلك التى يشير إليها تعريفه فإننا نجد أنه لا يمكن إضافة خصائص أو مميزات جديدة إليها فى هذا التعريف .

ونجد أرسطو يعرف الماهية بأنها « ما من شأنها أن تجعل الموجود يستمر فى الوجود حسب حصوله او حدوثه لأول مرة فى هذا الوجود ، أى ان الماهية بهذا المعنى هى التى تتضمن او تؤكد استمرار وجود الشىء وتحققه كفعل .

ولهذا لا يمكن تفسير التغير الجوهرى — فى حالة الكون — على أنه ينطوى على حدوث ماهية جديدة — لم تكن موجودة فى عالم الوجود من قبل — فى هيولى معدة لاستقبالها ، إذ أن هذا التفسير يعنى القول بعدم قدم الماهيات وسبق القوة على الفعل وهو ما يرفضه أرسطو . فليس الموجود بالقوة — وهو المادة أى الهيولى — سوى مجرد إمكان لتحقق الشىء فى الوجود ، فالهيولى إذن ليست سوى مجموعة الشروط الأولية التى يجب أن تتحقق أو تمد لكى تظهر الصورة .

وإذن فأرسطو يرفض بشدة التسليم بوجود اللامحدود أو اللامعين قبل المحدود أو المعين « فأى شىء فى الوجود لا بد أن تكون له ماهية محددة حتى يكون له وجود معين بالفعل » هذا من ناحية — ومن ناحية أخرى نرى أن

موقف أرسطو من مشـــكلة التغير لا يعترف بالجدة التامة لأى موجود لأنه يرى أن التغير أو الصيرورة هو حلول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة ، فى هيولى يفترض أنها موجودة أيضا فى الطبيعة وغير جديدة ، لأنها كانت قبل أن تحل فيها الصورة الجديدة ، هيولى لصورة قديمة وهــذا هــو (الكون المضاد للفساد) .

• تقدم القوة على الفعل .

يتساءل أرسطو عن العلاقة الزمنية أو علاقة الترتيب بين القوة والفعل . . فهل تتقدم القوة على الفعل فى الوجود ؟ أم أن الفعل هو الذى يسبق القوة ؟ والإجابة على اى من الناحيتين إنما ترسم نسقا معينا للوجود : فإذا تقدمت القوة على الفعل كان معنى ذلك انتقادا موجها لفكرة الأزلية التى يتصف بها الوجود عند ارسطو ، أما إذا تقدم الفعل على القوة إطلاقا كان معنى ذلك « تجميد » الموجودات وانتفاء التغير . والحل الأرسطى لهذه المشكلة يرجع إلى المبدأ الذى أشرنا إليه وهو أن أى شىء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير شىء آخر بالفعل ، ولهذا فإن أرسطو يقرر أن تقدم الفعل أولا على القوة أمر يجب التسليم به ولا يعنى هذا أن الشىء نفسه يوجد بالفعل أولا ، وقد اشرنا إلى استحالة ذلك، بل يعنى أن شيئا آخر بالفعل هو الذى يتقدم على ما هو بالقوة ليخرجه إلى الفعل ويفسر ارسطو تقدم الفعل على القوة على انحاء ثلاثة :

١ — يعنى بالتقدم : السبق من الناحية المنطقية .

٢ — ثم يعني به : الأولية من الناحية الزمنية .

٣ — وأخيراً التقدم من الناحية الجوهرية.

فالتقدم من الناحية المنطقية يقصد به أرسطو ، أن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فى ذاتها فكرة الموجود بالفعل .

ومعنى هذا أنه لا يمكننا أن نتصور ذهنياً أن ثمة شيئاً بالقوة لا يتجه إلى الفعل ، أو كما قلنا يدخل الفعل فى مفهوم القوة كضد له . وإذن فالفعل من هذه الناحية كما يقول أرسطو متقدم على القوة منطقياً ، ولكن هذا التقدم المنطقى لا يعنى شيئاً بالنسبة للتكوين الفعلى للموجودات ، ودخول الفعل فى مفهوم القوة كتصور ذهنى لا يسمح لنا بأن نجعل الفعل متقدماً على القوة ، وخصوصاً فى مذهب كمذهب أرسطو ينتقد موقف أفلاطون من المثل انتقاداً مراً ، ويرى أن المثل ليست سوى أفكار ذهنية ، وأن هذه الصور الذهنية لا وجود لها فى الواقع ولا حقيقة لها أصلا ، لأنها ذهنية فحسب ، فكيف إذن يسمح أرسطو لنفسه بأن يتكلم عن تقدم الفعل لدخوله فى مفهوم القوة كأمر متصور ذهنى فقط ، وهو الذى يقرر أن الأمر الذهنى لا يمكن أن يكون بالفعل أبداً ؟

أما تقدم الفعل على القوة من الناحية الزمنية فذلك لأن أى موجود بالفعل لا يصدر عن موجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل كما ذكرنا ، ومثال ذلك أن عازف الموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا إذا علمه موسيقى بالفعل أى شخص عالم بالموسيقى ، وكذلك لا يمكن ان يخرج إنسان إلى الوجود ، اى يولد عن بذرة إنسانية إلا بتأثير إنسان بالفعل ، وإذن فالموجود بالقوة يخرج إلى الفعل بفضل موجود آخر هو بالفعل .

أما عن تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فقد أشار أرسطو إلى أن المادة هى قوة جوهرية بطريقة ما ، أى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الجوهرية التامة ، ولهذا فإنه يحترس من إطلاق لفظ الجوهر عليها ، ولكنه يقول من ناحية أخرى إن الصورة وهى فعل ، هى الجوهر لأنها تتضمن الناحية الجوهرية للشىء الموجود ولهذا فهى متقدمة من الناحية الجوهرية على القوة ، وهذا النوع من التقدم الجوهرى هو الذى يسمونه « التقدم بالمرتبة » . ولكن موقف أرسطو من هذه الناحية لا يمكن أن يفسر لنا تماما فكرة تقدم الفعل على القوة لأن المراتب فى الوجود لا يمكن أن تتفاضل هكذا دون أن يعلق بها أى أثر من الخيال الزمنى يربط التقدم المرتبى بالتقدم الزمنى ، ولهذا فإن هذه الأنحاء الثلاثة : الناحية المنطقية والناحية الزمنية والناحية الجوهرية أو المرتبية ، هذه الأنحاء تتداخل مع بعضها ولا يمكن الفصل بينها بوضوح .

وقد أتهم أرسطو معارضيه بأن سبب معارضتهم له هو سوء فهمهم لنظريته فى القوة والفعل ، وهو يقول بهذا الصدد : إن الطبيعيين كانوا يجعلون الأشياء تصدر عن الظلام[1] ، وسواء اتبعنا رأى اللاهوتيين الذين يجعلون كل شىء يصدر عن الظلام — وهذه إشارة إلى « فكرة العماء أو الكاووس chaos الأفلاطونية » كما وردت فى محاورة تيماوس — أو اتبعنا رأى الطبيعيين، فإنه يقال إن الأشياء جميعا كانت مختلفة ، فثمة نفس الصعوبة التى سنقابلها . وأفلاطون أيضا جعل الأشياء تصدر عن أجناس عليا غير محددة ، بينما يقرر

(١) كتاب الميتافيزيقا ص ٧١ ، ١ ب .

أرسطو أن الوجود ليس وجود شيء غير محدد ، بل هو وجود واقعي محدد لوجود مؤلف من اتحاد الصورة بالهيولى ، فليست المادة كما بينا عدم تحديد مطلق ، ولكنها عدم تحديد بالنسبة لصورة أكثر كمالا[1] .

ولكن على الرغم من الجهد الذى يبذله أرسطو للابتعاد عن فكرة العماء الأفلاطونية أو اعتبار المادة (لا تعينا مطلقا) فإنه لم ينجح فى تبرير الوجود الواقعى المشخص ، المتمثل فى الموجود الذى تتحدد فيه المادة مع الصورة وتكون المادة فيه عاملا هاما للتشخص والفردية الملموسة ، وإنما يرجع السبب فى ذلك إلى تمسكه بتقدم الفعل على القوة جوهريا ، الأمر الذى سينتهى به — فى سلسلة صاعدة وبصدد كل موضوع — إلى الموجودات الدائمة التى تكون دائما بالفعل وهى العقول المفارقة ، فكأن منطق مذهبه يفضى به حتما إلى ما يشبه المثل الأفلاطونية التى سبق له أن رفضها مؤثراً عليها الوجود المشخص الملموس والحقيقة أن مبادىء التفسير الطبيعى عند أرسطو لا تصلح لأداء دورها فى هذا المجال إلا إذا فصلنا تماما بين العلم الطبيعى والميتافيزيقا وهو أمر لا يتفق مع طابع المذهب الأرسطى العام .

العلل الطبيعية :

يفترض أرسطو وجود علل أربع هى المادة والصورة والحركة والغاية ، وهذه العلل الأربع يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها وهى : العلة المادية والعلة المحركة أى الفاعلية والعلة الصورية ، فى مجموعة واحدة ، وأما العلة الغائية فهى تنفرد عن العلل السابقة فى أنها الهدف النهائى للفعل . وقد تبين لنا الارتباط الجوهرى بين المادة والصورة ، وسنرى كيف أن المبادىء

(١) كتاب الطبيعة ص ١٩٤ ب

الأساسية للعلم الطبيعى تشير إلى هذا الترابط الأساسى بينهما، فإذا تساءلنا عن سبب حصول صورة بعينها فى موضوع بالذات دون غيره من الموضوعات الأخرى، إذ كيف يتحول المعدن الأصفر فيصبح تمثالا، وكيف يشفى المريض ويصبح سليما معافى، وكيف تتحول الفضة وتصبح نقودا أو كأساً ؟.

ومن ناحية أخرى فإننا نجد أن المادة فى هذه الحالات هى : المعدن الأصفر وجسم المريض والفضة، وهذه هى العلة المادية التى تفسر تساؤلنا عن مم يتكون الشىء ؟ أى عن المادة التى يتركب أو يصنع منها الشىء ؟ فمادة الشىء إذن هى التى يتضمنها مفهوم **العلة المادية** [1] عند أرسطو، وهى أول أنواع العلل التى أشرنا إليها. أما العلة الثانية فهى **العلة الصورية** [2] أو الصورة أو النموذج أو الماهية. وبالنسبة للأمثلة التى ذكرناها تكون العلة الصورية [3] هى فكرة المثال الموجودة فى ذهنه عن التمثال، وفكرة الطبيب المعالج للمريض عن الصحة، وفكرة صانع الكأس عن هذا الكأس، قبل صنعه، أما **العلة الفاعلية** أو المحركة فهى التى تشير إلى الفاعل : كالطبيب بالنسبة للمريض أو كالمثال بالنسبة للتمثال وكالأب بالنسبة للطفل.

أما **العلة الغائية** [4] وهى رابع أنواع العلل، فهى الحالة النهائية أو التامة وهى التى خرج من أجلها الشىء من القوة إلى الفعل، وذلك كالصورة

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثانى — ف ٣ — ص ١٩٤ ب — سطر ٢٣—٢٦
(٢) » » » » — سطر ٢٧—٢٩
(٣) » » » » — سطر ٣٠—٣١
(٤) » » » ص ١٩٤ ب — س ٣٢—٣٥ وكذلك ص ١٩٥ أ، ب

النهائية التي يتحول اليها المعدن الأصفر فيصبح تمثالا لأبولون مثلا ، وكصورة الصحة التي يتحول اليها الكائن المائل للشفاء بفضل الطبيب والدواء . ويضرب أرسطو مثلا آخر يوضح لنا فيه هذه العلة الغائية فيقول : إن الصحة هي سبب التنزه ، فإننا إذا سألنا الشخص الذي يتنزه عما يهدف اليه من قيامه بهذه الرحلة ؟ فانه يجيبنا على الفور بأنه يتنزه لكي تكتمل صحته أي أن الصحة هي الغاية أو السبب في النزهة .

ويشير أرسطو إلى أن هذه العلل تتعدد في الشيء الواحد ، ففي التمثال نجد المثال علة فاعلية ، والمعدن علة مادية ، وفكرة التمثال عند المثال علة صورية ، وصورة التمثال النهائية هي علة غائية . ومهما يكن من شيء فان هذه العلل التي أشرنا إليها تقع في أربعة أنواع ، ويصفها أرسطو بأنها كالحروف بالنسبة للمقطع، ويعني أرسطو بهذه الإشارة ، أنه لما كانت الحروف هي علة تكوين المقطع أو تركيبه ، فكذلك نجد أن المادة الأولية هي علة مادية للأشياء المصنوعة ، كما أن النار والعناصر الأخرى هي أيضا علة تركيب الأجسام . وعلى الجملة فان الأجزاء تعتبر عللا بالنسبة « الكل الذي يتكون منها ، تماما كما تعتبر المقدمات في الاستدلال علة النتيجة . وهي تعتبر كذلك لانها تبين لنا مم يتكون الشيء ، أي أنها تشير إلى المقوم المادي له Substratum . أما المقطع الكلامي نفسه ، والشيء المصنوع ، والجسم ، فهي تشير إلى نوع آخر من العلل وهو العلة الصورية ، فالجسم مثلا هو الصورة التي تعبر عن اجتماع طائفة من العناصر في « كل » بينما نجد العلة الفاعلية لاجتماع هذه الاجزاء أو العناصر ليست هي المادة أو الصورة وحدهما بل الصانع أو الفاعل الذي استخدم العناصر وشكلها بحسب ما لديه من فكرة أو « صورة » وقام بصنع الجسم ، وذلك كما هو الحال

بالنسبة لباذر البذور والطبيب وللأب ، فكل منهم أيضا يعتبر فاعلا بالنسبة للنبات والصحة والطفل على التوالى .

الواقع أن أى علة من هـــذه العلل تعتبر مبدأ التغير والحركة والسكون بالنسبة للشيء . ولكن يبدو أن العلة بمعنى الغـاية « أو الخير »[1] أى العلة « الغائية » تعتبر ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منهـا ، بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل ، ومفهوم العلة الغائية كما ذكرنا يتيح لها هذا المركز الممتاز بين العلل ، وسيتضح دور العلة الغائية حين الـكلام على مشكلات ما بعد الطبيعة . على أننا نكتفى بالإشارة هنا إلى أن كل « فاعل » إنما « يفعل » لغاية يتوخاها من فعله . وهذا القول يصدق بالنسبة للأمور الإنسانية كما يصدق بالنسبة للموجودات الطبيعية ، « فالغائية » مبدأ أساسى فى الطبيعة وإذا كان الطبيعيون السابقون على سقراط قد أهملوا الإشارة إلى هذه العلة ، فان ذلك يرجع إلى أنهم عجزوا عن إدراك مبادىء التكوين الطبيعى المتكامل مكتفين بالإشارة إلى العلل المادية وحدها مما أدى إلى تخبطهم وعجزهم عن تقديم صورة مكتملة للتفسير الطبيعى للوجود .

غير أن هؤلاء الطبيعيين قد أشاروا إلى أن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ وجوده وحركته وتكامله ، إذ أن المادة التى يتركب منها مادة حية ، فكأنهم يشيرون بذلك إلى العلة الصورية للموجود الطبيعى دون أن يذكروا ذلك صراحة . ويعزى الفضل إلى أرسطو فى أنه كان أول من فصل القول فى علـل تكوين الموجود الطبيعى . وقد ميز بينه وبين غيره من

---

(١) يقول أرسطو فى هذا الموضع من كتاب الطبيعة ص ١٩٥ أ « انه لايهم كثيرا أن يكون هذا هو الخير بالذات أو الخير الظاهرى » ، وهذه إشارة الخير بالذات عند أفلاطون وكيف أن الخير الظاهرى هو مجرد خير سطحى وهمى وكاذب حسب تفسير أفلاطون، أما بحسب أرسطو فإن الخير مفهوما واحدا سيشير اليه فى دراسته للأخلاق .

موجودات الصناعة : ففى الموجودات الطبيعية كالحيوانات والنباتات والعناصر نجد « الطبيعة » مبدأ أو علة الحركة والسكون ، أى أن هذه الأشياء الطبيعية حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركة وسكون ، بينما موجودات الصناعة والفن : كالسرير والتمثال والصور المرسومة ، غير حاصلة على مبدأ مغروس فى ذاتها كالطبيعة بالنسبة للموجودات الطبيعية . ولهذا فان المبدأ الخاص بأشياء الصناعة والفن يعتبر مبدأ بالعرض بالنسبة لها ، وذلك لأنه موجود فى شىء آخر خارج هذه الأشياء . فمثلا نجد أن المبدأ بالنسبة « للسرير » هو « النجار » الذى صنعه. وكذلك « المثال » يعتبر مبدأ بالنسبة للتمثال ، إذ هو الذى قام بنحته حتى اتخذ صورة « تمثال » معين ، وكان من الممكن أن تظل هذه القطعة من الحجر بدون تعبير ، إذا لم يتدخل المثال فينشىء منها تمثالا . والفرق بين موجودات الطبيعة وموجودات الفن ، هو أننا نجد أنفسنا فيما يختص بالموجودات الطبيعية أمام قوة فاعلة حالة على الدوام فى الموجود يتصرف بحسبها . أما فى موجودات الفن والصناعة فان القوة الفعالة تكون خارجية وغير حالة فى الشىء المصنوع بحيث تنفصل عنه بعد إنجازه .

ويشير أرسطو إلى أن علاقة الصورة بالهيولى فى الموجود الطبيعى علاقة داخلية حالة ، أما فى الموجود الصناعى فهى علاقة تفرض من خارج أى بتأثير « فاعل » خارجى .

العلية وحالاتها : Modes of causation

اتضح لنا كيف يحدد أرسطو العلل ويجعلها فى أربعة أنواع ، إلا أن هذا التحديد إنما ينصب على العلل من ناحية طبيعتها ، فيبقى إذن أن نستعرض أقسام

هذه العلل من حيث حالات استخدامها ، أى من حيث أوضاع[1] استخدامها المختلفة ، إذ أن « العلة » تؤخذ بمعان كثيرة ، فبين العلل التى تكون من نفس النوع نجد المتقدم والمتأخر ، وما هو منفرد وما هو جنس ، وما هو بالذات وما هو بالعرض ، كما نقول مثلا إن بوليكليتوس علة التمثال ، وكون بوليكليتوس هذا مثلا علة أخرى ، إذ أنه حدث عرضا أن هذا التمثال يدعى « بوليكليتوس » وكذلك الأعراض منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد . والعلل أيضا إما أن تكون بسيطة أو مركبة . وأخيرا فإن هذه العلل سواء كانت ذاتية أم عرضية ، إما أنها تكون بالقوة أو تكون بالفعل[2]

ويذكر أرسطو أنه ينتج عن هذا :

١ — أن العلل الجزئية التى تكون بالفعل تحدث أو لا تحدث فى نفس الوقت مع معلولاتها .

٢ — أنه يتعين أن نصل دائما إلى أكثر العلل سموا وكمالا .

وأخيرا فإننا نجد أن علل الأجناس يتعين أن تكون أجناسا ، وأما علل الجزئيات فإنها تكون دائما جزئية ، وأما علل ما هو ممكن فإنها تكون بالقوة ، وكذلك فإن علل ما هو بالفعل تكون بالفعل .

هذه إذن هى الأوضاع المختلفة التى تستخدم فيها العلل ، ونجد هذه الحالات فى كل نوع من أنواع العلل الأربعة .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثانى — ف ٣ — ص ١٩٥ أ .

(٢) » » » » ص ١٩٥ ب .

الصدفة والاتفاق : [1]

بعد أن فصلنا القول فى العلل وأنواعها وحالات استخدامها ، يتعين أن نبحث عن طبيعة الصدفة والاتفاق وهل يمكن اعتبارهما نوعين من العلة ؟ يذكر أرسطو أنه يقال بأن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فبأى معنى إذن يمكن لهما أن يشتركا فى الفعل مع العلل التى ذكرناهـا ؟ . ويجب أيضا أن نعرف هل الصدفة شىء آخر غير الاتفاق ، أم أنهما شىء واحد ؟ . وسيتضح لنا ذلك من دراسة طبيعة كل منهما ومعرفة صلتهمـا بأنواع العلية الأخرى .

إن البعض — كما يقول أرسطو[2] يشك فى وجودهما ، فيقال إن أى شىء لا يحدث صدفة ، ذلك أنه توجد بالضرورة علة لجميع الأشياء التى نقول إنها تحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق ، فمثلا حينما يذهب رجل إلى السوق صدفة فيلتقى بشخص كان يرغب فى مقابلته ، ولو أنه لم يقصد أن يقابله حينما توجه إلى هذا المكان ، فمع أن هذا يعتبر من قبيل الصدفة بالنسبة له إلا أن ثمة علة لذهابه إلى السوق أصلا وهى رغبته فى إنجاز بعض أعماله ، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الحوادث التى نرجعها عادة إلى الصدفة ، فإننا إذا تدبرنا الأمر جيدا فسنجد عللا لهذه الأحداث

ومن ناحية أخرى فإن الطبيعيين الأوائل لم يعدوا الصدفة علة رغم تعدد ما أوردوه من علل الطبيعة مثل المحبة والكراهية والعقل والنار أو ما شابه ذلك.

---

(١) الصدفة Chance

الاتفاق Spontaneity

(٢) المرجع السابق ك ٢ ص ١٩٦ أ

وقد يبدو هذا الموقف غريبا سواء كانوا قد أغفلوا الإشارة إلى الصدفة عمداً أو عن غير عمد، لا سيما وأنهم كانوا يستخدمون «الصدفة» أحيانا، وذلك مثل ما فعله أنباذوقليس، الذى قال: بأن الهواء لا ينفصل دائما ويرتفع إلى المنطقة العليا، ولكن ذلك يحدث عن طريق الصدفة ومعنى هذا أن الهواء لا يرتفع إلى أعلى بطريقة منتظمة أى أن ذلك غير مطرد الحدوث، فقد يرتفع الهواء أحيانا إلى أعلى وقد يهب أحيانا أخرى فى إتجاه آخر

يقول أرسطو . «وعلى أية حال فإن أنباذوقليس يذكر فى كلامه عن التكوين الطبيعى أنه يتصادف أن يهب الهواء إلى أعلى فى وقت ما، ولكنه غالبا ما يهب فى غير هذا الاتجاه».

وكذلك فيما يختص بأعضاء الحيوان فإنها حسب قول أنباذوقليس تتكون عن طريق الصدفة . ومعنى هذا أن أنباذوقليس فى نظر أرسطو قد جعل الصدفة مبدأ التفسير الطبيعى، وعلى الرغم من أنه قد أشار إلى مبدأين آخرين هما المحبة والكراهية، ولا يتفق القول بهذين المبدأين مع القول بالصدفة كبدأ الطبيعة .

ويستطرد أرسطو فى عرضه لمواقف القائلين بالصدفة أو بالاتفاق من القدماء، فيذكر أن فريقا منهم يرجع تكوين عالمنا هذا إلى الاتفاق، وهو يعنى بهذه الاشارة الفيلسوف الذرى دمقريطس، إذ أنه القائل بأنه عن طريق الاتفاق قد حدثت الدوامة الأولى والحركة التى كانت سببا فى انفصال العناصر وترتيب الكون على النظام الذى نشاهده عليه الآن، ولكن الأمر

الذى يدعو إلى الدهشة فى نظر أرسطو ، أن هؤلاء القدماء بينما يرون أن النباتات والحيوانات لا تصدر عن الصدفة إذ أن لها عللا كالطبيعة أو العقل أو ما شابه ذلك ، نجدهم من ناحية أخرى لا يرتبون عللا عاقلة للسماء ، بل يذكرون أنها هى والموجودات الأكثر ألوهية ، تصدر عن الصدفة ، ومن ثمة فإن نظريتهم هذه لا يقبلها العقل[1] . ففى عالم السماء لا يصدر أى شىء عن الصدفة ، بل كل موجودات هذا العالم تخضع لنظام ضرورى معقول .

وينطبق هذا النقد الأرسطى أيضا على النظرية الرواقية التى نسبت خطأ إلى أنكساغوراس وهى القائلة بأن الصدفة علة تستتر فى العقل الإنسانى لأنها شىء إلهى وخارق الطبيعة إلى درجة السمو والرفعة .

الصدفة : [2]

فما تعريف الصدفة إذن على وجه التحديد ؟ إننا إذا استطعنا أن نحدد مفهومها أصبح فى إمكاننا أن نميز بينها وبين العلل الأخرى من ناحية ، ثم بينها وبين الاتفاق من ناحية أخرى . الواقع أن الحوادث والوقائع التى تحصل دائما وفى الغالب بنفس الطريقة لا يمكن أن نقول عنها أنها تحدث صدفة بل الحقيقة أنها تحدث بالضرورة . ولكن ثمة حوادث ووقائع تحصل استثناء أو نادراً ، ومن ثم فإننا نقول إنها نتيجة الصدفة . ومن الحوادث ما يحصل بصدد شىء معين وبعضها الآخر لا يحدث

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ ب

(٢) المرجع السابق — نفس الموضع ، ص ١٠ وما بعده .

بسبب أى شىء ، والطائفة الأولى من الحوادث يحصل بعضها عن طريق الاختيار وبعضها الآخر بدونه ، ولكن ما يحصل بالاختيار أو بغيره إنما يحصل بسبب شىء معين ، ومن ثمة فإننا نرى أن الحوادث التى تكون استثناءاً للضرورة أو لدوام الحدوث يوجد من بينها ما نستطيع أن نطبق عليه التحديد الثانى ، وهذه الحوادث أو الوقائع التى تحصل بسبب شىء معين إنما تحدث جميعها عن طريق الفكر أو الطبيعة . أما إذا حدثت عرضا فإننا نقول إنها نتيجة الصدفة . ويمكن فى هذه الحالة أن نميز بين نوعين من العلة فنقول : علة بالذات وعلة بالعرض ، والعلة الأولى ضرورية ومعينة وأما العلة الثانية فهى عرضية ، ولا معينة . ذلك لأن أعراض الشىء الممكن تكون ذات كثرة لا متناهية . وإذن حينما تطرأ هذه الصفة العرضية على الوقائع التى تحصل بصدد غاية ما ، فإننا فى هذه الحالة نشير إلى أن ذلك قد حدث نتيجة للصدفة ويضرب أرسطو لذلك مثلا فيقول[1] :

إنه حينما يذهب الدائن إلى السوق ويحدث أن يلتقى بالمدين عفوا ويتقاضى منه الدين فإن هذا يكون نتيجة الحظ أو الصدفة ، ذلك لأنه لم يذهب إلى السوق لكى يلقى المدين بل أن لقاءه العرضى معه جاء نتيجة الصدفة وحدها ، وعلى العكس من ذلك إذا كان الدائن قد ذهب باختياره ، وبقصده لتحقيق هذه الغاية أى تقاضى الدين ، فإن هذا لا يكون صدفة . فليست الصدفة إذن علة كالإرادة أو الطبيعة بل هى علة بالعرض ، بمعنى أن الفعل الذى كان من نتيجته سداد الدين بالنسبة الدائن لم يقصد حصوله أصلا ، فهنا يوجد تقابل عرضى بين الفعل والنتيجة وتحدث الصدفة استثناءاً وهى خاضعة

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ أ .

بالأمور الإنسانية التى تحتمل الاختيار ، وذلك على العكس من الاتفاق إذ أنه خاص بما لا إختيار له من الأمور الطبيعية كالجماد ، ومن الكائنات الحية كالحيوان والطفل .

وينبه أرسطو إلى أنه لما كانت الصدفة تحدث استثناءاً فإن العلل التى تسبقها يجب أن تكون لا معينة ، وينطبق اللاتعيين أيضا على الصدفة نفسها . ويجب أيضا ألا نقبل الرأى القائل بأنه لا توجد أفعال نتيجة الصدفة ، ذلك أننا قد أشرنا إلى أن الصدفة علة بالعرض وأن ثمة أفعال عرضية هى التى تدخل فى نطاق الصدفة ، أما من حيث كونها علة مطلقة فإنها تكون علة للاشىء أو لا تكون علة لأى شىء .

والصدفة على هذا النحو تكون مضادة العقل ، لأن العقل يدخل فى نطاق الأمور التى تحدث دائما وفى الغالب بينما الصدفة تحدث استثناء عما يحدث على الدوام ، وإذن فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمور لا تقبل أن تحدث باستمرار وبصدد غاية معينة [١] .

---

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع

Both are then, as I have said, incidental causes. Both chance and spontaneity — in the sphere of things which are capable of coming to pass not necessarily, nor normally and with reference to such of these as might come to pass for the sake of something.

التمييز بين الصدفة والاتفاق [1]

ولكن الاتفاق يختلف عن الصدفة فى أن ميدانه أوسع منها فهو أكثر شيوعا منها . والواقع أن كل حدث يكون نتيجة الصدفة يعتبر فى نفس الوقت أمراً اتفاقياً ، ولكن العكس غير صحيح إذ أن أى أمر اتفاقى لا يعتبر صدفة ، ذلك أن الموجودات التى لا تختار لا تستطيع أن تنتج أى فعل الصدفة ، فالحيوان والطفل والجماد كما أشرنا ليست فاعلة الصدفة لأنها ليست لديها القدرة على الاختيار إلا أننا قد نلحق بها فعل الصدفة عن طريق التشبيه المجازى ، كما نقول عن الأحجار التى سيبنى منها المعبد إنها أحجار سعيدة ، بينما يظل ما جاورها من أحجار فى الجبل مرطئ للنعال . فالصدفة إذن خاصة بالكائنات ذات الإرادة ، أما الاتفاق فهو خاص بغيرها من الكائنات . يقول أرسطو : « ومن ثم فإننا نرى أنه فى نطاق الأشياء التى تحدث بسبب غاية ما ـ عندما تحدث أشياء دون أن تترسم هذه الغاية أو النتيجة وتكون عللها خارجة عنها ـ فإننا نقول فى هذه الحالة إنها معلولات اتفاقية ، ونقول أيضا إنها معلولات الصدفة إذا كانت متعلقة بالأشياء القابلة للاختيار ، وبذلك نلحق بالموجودات التى لها هذه القدرة [2] .

ويضرب أرسطو لقوله هذا مثلا فيقول « إن الرجل الذى يخرج للنزهة لكى يتخلص من الطعام الذى تمتلىء به أحشاؤه . فإذا لم يتم ذلك بعد انقضاء النزهة فإننا نقول بأن نزهته كانت عبثا (in vain) [3] وهذا

---

(١) المرجع السابق .. ص ١٩٧ ب

(٢) « « .. ص ١٩٧ ب . س ١٨ — ٢١ .

(٣) « « .. ص ١٩٧ ب . س ٢٣ وما بعدها .

يعنى أن ذلك الذى اعتبرناه وسيلة للراحة الجسمية وهو التنزه بعد الغذاء ، أصبح لا فائدة منه ، ومن ثم فإنه يقال بأن ما حدث هنا حدث اتفاقا ، لأن الغاية لم تتحقق . وعلى هذا فإن الأمر الاتفاقى هو الحالة التى لا تتحقق فيها الغاية ، أى تلك التى لا يحدث الشىء فيها بطريقة تحقق النتيجة المرجـــوة ، وذلك فى نطاق ما لا اختيار له من الكائنات . فالحجر الذى يصيب رجـــلا ما ، لم يسقط لهذا الغرض ، إذ أنه سقط اتفاقا ، وقد يكون من الجائز أن يسقط عن عمد لإصابة الرجل المار ، وفى هذه الحالة لا يقال أنه سقط اتفاقا ، وكذلك الأمر فى قطعة الصخر التى تساقطت فسدت طريق العدو فعجلت بانتصار المواطنين ، فإن سقوطها هذا يعد حدثا اتفاقيا ، لأن الحجر لم يحركه أحد لهذه الغاية . وإن الفرق بين الاتفاق والصدفة ليبدو كبيرا فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة ذلك أنه حينما يحصل شىء مضاد للطبيعة كأن يولد طفل له عدة رؤوس فإننا لا نقول إن هذا الطفل قد ولد صدفة ، بل نقول إنه ولد اتفاقا . وعلى أية حال فإن أفعال الصدفة والاتفاق تقع لا بحسب غاية معينة ، غير أنها تلتقى عند غاية ليست معدة لها بالذات . ويكون إذن معنى الصدفة والاتفاق « التقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقى » . وترجع كل من الصـــدفة والاتفاق إلى حالة من حالات العلية التى هى مصدر التغير والحركة ، لأننا نجد العلة دائما فى فاعل طبيعى أو عاقل . وفى هذا النوع من العلية تقابل عددا لا متناهيا من العلل الممكنة .

وأخيرا يشير أرسطوا إلى أن هاتين العلتين العرضيتين لا يمكن أن تتقدم إحداهما على الأخرى بل هما تأتيان بعد العقل والطبيعة وسائر المبـــادىء الأخرى[1] .

---

(١) المرجع السابق — ص ١٩٨ .

الغائية فى الطبيعة :

يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية وأن جميع العلل الأخرى فيها موجهة إلى تحقيق غايات ، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آليا بدون اتجاه إلى غاية فإنه قول — كما يذكر أرسطو — لا يتفق أبداً مع الواقع الطبيعى ، ذلك أننا نقابل الغائية فى جميع التغيرات وفى الموجودات الطبيعية وأن أى شىء يحدث فى الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما ، ولنفرض أن مسكناً ما يحدث عن طريق الطبيعة ، فإنه لا بد أن يحدث بالطريقة عينها التى يقيمه بها الصانع مادام يجب أن يحقق الغرض منه وهو الاحتماء به والسكن فيه ، والعكس من ذلك صحيح ، فإذا كان الصانع أو الفنان يقيم شيئاً مشابهاً للشىء الطبيعى فإنه يجب أن يتحرى فى صنعه الغاية التى يحققها الشىء الطبيعى .

ومن ناحية أخرى فإن الفنان أو الصانع إما أن ينجز ما تعجز الطبيعة عن صنعه ، وإما أن يقلد الطبيعة ، فإذا كانت الأشياء الصناعية قد تم انجازها بسبب غاية ما ، فإن أشياء الطبيعة تكون هكذا أيضاً أى موجودة من أجل تحقيق غاية ما ، ما دام الصانع لا يفعل شيئاً غير تقليده الطبيعة أو إتمام ما تعجز عن صنعه (١) .

وهذا واضح بالنسبة للحيوانات غير الناطقة — تلك التى لا تعمل لا بالفن ولا بالبحث أو بالتأمل ، بينما نجد الجمهور يبحث عما إذا كانت مخلوقات كالعناكب وكالنمل وما شابه ذلك تعمل عن طريق العقل أو أى قوة أخرى . وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فإننا نجد فى الحياة

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٨ ب .

النباتية ، أن النبات ينتج أوراقاً لكى تمد الثمار بظل يحميها : فإذا كان الطائر يبنى عشه بالطبيعة ولغاية ، وكذلك يفعل العنكبوت فى نسيجه ، والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية ، وفى جذوره التى يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء ، فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون فى الأشياء التى تحدث فى الطبيعة . ولما كانت كلمة « الطبيعة » تعنى أمرين : المادة والصورة ، وكانت الصورة هى الغاية بمعنى أنها تلك التى من أجلها يتم إنجاز الشىء [1] فإذا لم تتحقق الغاية فى أى موجود طبيعى كما يحدث بالنسبة للمسخ ، فإننا نقول إنه قد حدث فشل فى المجهود الغائى ؛ ذلك أن شيئاً ما لا يحدث فى الطبيعة هكذا صدفة أو إتفاقاً . بل لا بد من أن يحدث كل شىء حسب غاية معينة .

ونخلص من هذه المناقشة إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية، ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للانسان أو لغير الإنسان [2] .

معنى الضرورة فى الطبيعة :

ويناقش أرسطو فكرة الضرورة فى آخر الكتاب الثانى من الطبيعة فيتساءل عما إذا كانت الضرورة توجد فى الأشياء الطبيعية كضرورة شرطية أم كضرورة مطلقة. إن الفلاسفة فى الواقع يعتقدون بأن الحائط يتم بناؤه بالضرورة لأن ماهو ثقيل يتجه إلى أسفل . وما هو خفيف يتجه إلى أعلى بالضرورة . ومن ثم فإن الأحجار وهى أساس بناء الحائط إنما توجد فى أسفل وأما الطين فانه يوجد فى

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٩ ا .

(٢) « « ص ١٩٩ ب .

أعلى لخفة وزنه عنها ، وكذلك الخشب فإنه يوجد على السطح إذ هو أخفها وزناً. والحقيقة أنه بدون هذا التكوين للنزل على هذه الصورة فإنه لن يتم بناء منزل ما. ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا المنزل قد بنى على هذه الصورة لتحقيق غاية أو غرض ما ، وهو السكن فيه ، فالضرورة هنا تأتى من الغاية وليس من الأشياء التى يبنى منها المنزل ، وهذه الضرورة هى الغاية وكذلك فإن المنشار مثلا يكون له شكل معين ويصنع من حديد معين بالضرورة وذلك لتحقيق غرض ما . وهو لأجل أن يكون صالحاً لنشر الخشب . وعلى هذا فالضرورة بالنسبة للاشياء المادية ضرورة شرطية مطلقة ، إذ أننا نجد أن هذه الضرورة يكون شرطها الغاية التى من أجلها يتم الفعل [١] .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد الضرورة فى الرياضيات وفى الأشياء الطبيعية من نفس النوع تقريباً .

ومن الواضح أن الضرورى فى الأشياء الطبيعية هو المادة والحركة . وعلى (الطبيعى) أن يبحث فى نوعين من العلل : العلل المادية والعلل الغائية ، ولكن ميدان بحثه الحقيقى هو العلل الغائية ، ذلك لأن الغاية علة للمادة ، وليست المادة علة الغاية ، والغاية هى ما تضعه الطبيعة نصب أعينها . وفى الأمور الصناعية نجد الغاية متقدمة على العلل الأخرى كما هو الحال فيما يختص ببناء المنزل وفى الصحة [٢] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٠٠ ا .

(٢) « « ص ٢٠٠ ب .

الحركة :

بعد أن عرض أرسطو الطبيعة والعلل ، وأشار إلى أن الطبيعة مبدأ حركة وسكون فى شىء ما بالذات لا بالعرض ، يشرع فى دراسة الحركة فيبدأ فى تعريفها وفى الإشارة إلى لواحقها فى الجزئين الثالث والرابع من كتاب الطبيعة ، ثم يتابع دراسته لأجزاء الحركة فى الجزئين الخامس والسادس من هذا الكتاب ويختم دراسته للحركة فى الجزئين السابع والثامن منه حيث يدرس فيها الحركة بصدد المحرك والمتحرك ، فيبرهن فى الجزء السابع على وجود حركة أولى ومحرك أول ، أما فى الجزء الثامن فيدرس هذه الحركة الأولى وهذا المحرك الأول فى ذاتهما دراسة تمهيدية كمقدمة لدراستهما فى « ما بعد الطبيعة » .

وسنحاول فى دراستنا الحركة عند أرسطو أن نتبع على قدر الإمكان طريقة العرض الأرسطى بحسب ورود هذه الموضوعات فى كتاب الطبيعة .

طبيعة الحركة :

أشرنا إلى أن أرسطو قد عرف الطبيعة فى الجزء الثانى من كتاب الطبيعة بأنها مبدأ الحركة والسكون ، ومن ثمة فإن دراسة الطبيعة تتطلب تفسيراً للحركة ، وهذا موضوع دراسة الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب الطبيعة . يبدأ أرسطو فى هذا الفصل باستعراض منهج البحث الذى سيسير عليه فى دراسته للحركة ولواحقها ، فيذكر انه لما كانت الطبيعة مبدأ للحركة والتغير . فيتعين وهو بصدد دراسته الطبيعة . ألا يهمل مبحث الحركة لأنه لو أهمله لكان فى ذلك إهمالا لدراسة الطبيعة كلها ؛ ثم يجب ملاحظة أن الحركة تتم فى الأجسام الطبيعية أو فى تلك الأجسام التى تتميز بأنها ممتدة متصلة ، لأنه لو كانت منفصلة بالفعل فإنها لن تكون كماً متصلا ، ولما كان

الجسم الطبيعى المتصل يكون متناهيا أو لا متناهيا (ويعنى قوله متناهيا أن له مقداراً وحدوداً وشكلا معينا وصورة معينة . أما الجسم اللامتناهى فانه لا يمكن أن نتصور له حدوداً أو نهاية أو صورة متكاملة) فلذا الجسم اللامتناهى يدخل فى دراسة الحركة . ولما كانت الحركة تمتنع بدون المكان والخلاء والزمان فانه يجب بحث هذه المسائل أيضا .

وبعد أن يفرغ أرسطو من استعراض المسائل التى سيتناولها بالدراسة عن الحركة فى كتاب الطبيعة . يبدأ فى دراسة طبيعة الحركة فى ذاتها . ويذكر أنه يجب التمييز أولا بين ما هو بالفعل دائما وما هو تارة بالفعل وتارة بالقوة. وهذا بصدد الشخص المفرد أو الكم أو الكيف وكذلك بصدد مقولات الوجود الأخرى . وأما « النسبة » فهى علاقة إضافة بين طرفين من حيث الزيادة والنقصان والفعل والانفعال والمحرك والمتحرك [1] . ويقرر أرسطو بعد هذا أن الحركة لا توجد خارج الأشياء الطبيعية لأنه لا يوجد أى شىء خارج هذه الأشياء ، ذلك أن أى تغير إنما يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية أو المحل ، إذ أن هذه هى فقط الموضوعات المشتركة للتغير . ويحدث التغير فى كل من هذه الموضوعات بطريقة مزدوجة . فبالنسبة للجوهر نجد : الصورة والحرمان أو العدم . وبالنسبة للكيفية نجد : الأبيض والأسود وبالنسبة للكمية نجد : التام وغير التام ، وأما بالنسبة للنقلة أى الحركة المحلية فاننا نجد : النقلة المتجهة الى المركز والنقلة المبتعدة عنه أو الثقيل والخفيف . ومن ثم فانه توجد أنواع من الحركات بقدر أنواع الوجود . ويختم أرسطو هذه الدراسات الأولية لطبيعة الحركة بايراد تعريف لها فيذكر : أنها فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة ، أى

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٠ ب .

أنها فعل الشيء المتحرك منظورا اليه من ناحية صورته من حيث أنهـا بالفعل ، لا بذاتها ، ولـكن لكونها متحركة [١] . وقدماء الفلاسفة لم يفطنوا إلى طبيعـة الحركة ذلك لأنهم لم يكتشفوا الصلة بين القوة والفعل [٢] .

على أن هذه النظرية التي يفسر بهـا أرسطو الحركة تسمح ـ بحسب رأيه ـ بتفسير العلاقة بين المحرك والمتحرك وبين الفعل والإنفعال ، فالحركة في ذاتهـا واحدة ولـكنها تصبح فعلا عندما تكون من ناحية الفاعل أي المتحرك ، وتصبح انفعالا إذا نظرنا اليها من ناحية المنفعل بها أي المتحرك . ويفصل أرسطو القول في نظريته هذه فيذكر أن الحركة هي التي يخرج فيها المتحرك من القوة إلى الفعل، فكأن أمامنا قبل الحركة موجوداً ساكنا ، ومعنى أنه ساكن أنه متحـــرك بالقوة قبل الحركة ، ووظيفة المحرك أن يحرك هذا الساكن فيخرجه من حال القوة إلى حال الفعل ، وفي فعل التحريك هذا نجد أن المتحرك ينفعل بالحركة ، أما المحرك فيتعلق به فعل الحركة . وهذا هو معنى قولنا إن الحركة « فعل ما هو بالقوة » . ولنضرب لذلك مثلا . فحركة نمو الطفل إلى دور الشباب هي فعل يتحقق بالتدريج . وهذا معنى قول أرسطو : إن الحركة فعل ناقص يتجه من القوة إلى الفعل ، ويتدرج من القول إلى الفعل التام أي من السكون الى الحركة فالطفل يمر بمراحل متدرجة يتلو بعضها بعضا إلى أن يصل إلى مرحلة الشباب ، ولـكنه كان يتضمن أو يشتمل من قبل على الشباب بالقوة ، كما أن البذرة تحتوى على الشجرة بالقوة ومن ثم فإن أي حركة للموجود الطبيعي إنما تكون تحققا فعليا لما يكون بالقوة في هذا الموجود .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠١ أ .

(٢) « « « « ص ٢٠١ ب ، ٢٠٢ أ

أما إضافة عبارة (بما هو بالقوة) إلى التعريف الأرسطى للحركة ، وهى تعنى من حيث ما هو بالقوة فذلك يرجع إلى أن الوجود الطبيعى الذى يكون موضوعا للحركة قد يتضمن أمورا أخرى كثيرة غير تلك التى تتوجه اليها الحركة وقد تكون هذه الأمور بالقوة أو بالفعل فى هذا الموجود . ويتبع ذلك أيضا أن هذه العبارة الأخيرة تشير إلى أن القوة المقصودة تتعلق بنوع الجسم موضوع الحركة ، فلا ينمو الطفل مثلا فيصبح فرسا ، إذ أن الحركة النامية التى يكون من نتيجتها أن يصبح الطفل رجلا متعلقة بامكانيات مغروسة فى الطفل أى بقوى كامنة فيه .

ويتضح من هذا أن أرسطو قد ربط بين الحركة وطبيعة الأشياء المتحركة ، فليست الحركة فعلا عاما ، ولكنها فعل محدود ومرسوم بهدف وبغاية حسب صور الجسم الطبيعى ، وحسب القوى الكامنة فيه ، فعندما تتحقق القوى الكامنة فى الجسم وتنتهى إلى غايتها المرسومة يكون قد تم تكوين الجسم الطبيعى . وهذا المثال الذى يسوقه أرسطو خاص بفعل النمو غير أنه ينطبق على الاستحالة والحركة المحلية أيضا .

ويذكر أرسطو رأيا غريبا فى تفسيره للحركة فيذهب إلى أنه لكى تتم الحركة يجب أن يؤثر المحرك الطبيعى فى المتحرك بالتماس [1] .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٢ أ ٤

Hence we can define motion as the fulfilment of the movable qua movable, the cause of the attribute being contact with what can move, so that the mover is also acted on.

وبعد أن يعرف أرسطو مبادىء الحركة وعللها يبدأ فى دراسة التغير، ولكنه قبل أن يتعمق فى هذه الدراسة يستعرض بعض اللواحق التى ترتبط بالحركة فى أذهان الجمهور، وهى: اللامتناهى والمكان والخلاء والزمان. وسنشير هنا إلى هذه اللواحق قبل الكلام عن التغير وأنواعه.

لواحق الحركة

(١) **اللامتناهى** : ما هى طبيعة اللامتناهى ؟ لقد أوضح أرسطو أن الأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صورة معينة فإنها يجب أن تكون متناهية إذ أن اللامتناهى معناه اللاتعيين ، ومع هذا فقد سلم قدماء الفلاسفة بأن اللامتناهى موجود بالفعل : ومن بين هؤلاء الفيثاغوريون وأفلاطون[١] والفسيولوجيون، وقد دفعهم إلى ذلك ما لاحظوه من لا نهائية الزمان ، وإمكان انقسام المقادير إلى ما لا نهاية ، وفعل الكون الذى لا ينقطع ، فإن ذلك يرجع إلى لانهائية المصدر التى تصدر عنه الأشياء ، وكذلك من ملاحظتهم أن الشىء المحدود إنما يحده شىء آخر وهكذا ، بحيث لا يوجد فى النهاية أى حد معين ، واستندوا أيضا إلى معاينتهم لحركة الفكر فى تسلسل الأعداد

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٣ (أ) (لقد كل من تعرض لهذا الجزء من الفلسفة بطريقة جديدة تكلم عن اللامتناهى ، وقد أقر الجميع بأن اللامتناهى شىء بالذات لا يحمل على شىء آخر ، إذ أنه جوهر قائم بذاته . ولكن الفيثاغوريين ظنوا أن اللامتناهى يوجد فى الأشياء المحسوسة « لأنهم لم يجعلوا الأعداد مفارقة » وكل ما هو خارج عن السماء يعتبر لا متناهيا • أما أفلاطون فقد قال على العكس من هؤلاء بأنه لا يوجد أى جسم خارج السماء بما فى ذلك المثل ، ولهذا السبب فالمثل لا توجد فى أى مكان؛ أما بالنسبة للامتناهى فانه يوجد فى الأشياء المحسوسة وفى الأفكار على السواء • وعند أفلاطون يوجد نوعان من اللامتناهى وهما : الأكبر والأصغر) « وفيما يختص بمشكلة الأكبر والأصغر عند أفلاطون راجع الجزء الاول من تاريخ الفكر الفلسفى للمؤلف »

وزيادة المقادير ، والتقدم نحو مكان خارج العالم[1] .

والواقع أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون جوهرا أو كيفية أو مقوما . ويؤيد قولنا هذا دليل مستمد من تعريف الجسم ودليل آخر قائم على اعتبار طبيعة الأعداد ، وأدلة فزيقية أخرى . فالقول بجسم لا متناهي لا يتفق مع تعريفنا الجسم لأن هذا الجسم اللامتناهي يستحيل وجوده في الواقع إذ أنه لا يمكن أن يكون مركبا أو بسيطا ، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان[2]

ولكن تبقى دعوى وجود اللامتناهي مستندة إلى لا نهـائية الزمان وانقسام المقادير ، ولكي نحل هذا الإشكال يجب أن نسلم بوجود اللامتناهي في درجة أقل من الوجود الفعلي ، أي أن نحمل عليه وجودا بالقوة من نوع خاص به بحيث يبقى دائما بالقوة ولا يتحقق أبداً بالفعل[3] . وعلى هذا فاللامتناهي هو ما يمكن الاستمرار في قسمته دون توقف كالمقدار ، فيمكن مثلا تقسيم المقدار إلى جزئين ، وكل جزء إلى جزئين آخرين وهكذا إلى ما لا نهاية وبالنسبة للعدد يكون اللامتناهي هو ما يمكن الاستمرار في أضافة أعداد جديدة إليه بحيث تستمر الزيادة ولا تقف عند حد معين[4] ؛ ذلك لأن كلا من الانقسام إلى أجزاء والزيادة في الأعداد إذا توقفت ، بطل قولنا باللامتناهي

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٢ (ب) و ٢٠٤ (أ)
(٢) « « « « ٢٠٤ (أ) ، ٢٠٥ (ب)
(٣) « « « « ٢٠٦ (أ) ، ٢٠٧ (أ)
(٤) يلاحظ أن هذه الإشارة الارسطية إلى لا تناهي الاعداد تتفق مع ما ذكره أفلاطون عن الثاني اللامحدود the Indefinite Dyad غير أن أرسطو يشير إلى إمكان اللاتناهي أي قبول العدد لمبدأ اللاتناهي بينما يشير أفلاطون إلى أن مبدأ اللاتناهي متحقق بالفعل في الثاني اللامحدود (راجع كتاب تاريخ الفكر الفلسفي — الجزء الأول للمؤلف) .

إذ أنه فى هذه الحالة سيتحقق بالفعل ، ويصير محدوداً فنعرف صورته وشكله ، فإن كان من الجواهر المفارقة فإنه سيصبح غير منقسم ، وإن كان من الأجسام الطبيعية أو الرياضية ، فإنه سيصبح معين الشكل والصورة وعندئذ يصير متناهيا. فليس اللامتناهى إذن مركبا بالفعل كما أدعى القدماء ، ولا يستحق ما أضفاه عليه انكسياندريس من صفات سامية إذ أنه مضاد لما هو تام وكامل ، لأنه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهى إلى الفعل ولا يوجد شىء خارج عنه . وبذلك تبطل حجج زينون لأنه افترض أن اللامتناهى فى الزمان والمكان متحقق بالفعل وهذا خطأ . وكذلك يمكن أن نرفض البراهين الخاطئة التى وضعت للتدليل على وجود اللامتناهى بالفعل [1] فالفرق شاسع بين انقسام الخط إلى أجزاء لا متناهية بالفعل وبين إمكان انقسامه ، ومن ثم يمكن عبور المسافة التى قال زينون عنها أنها لا متناهية فى الانقسام بحيث كان يتعذر عبورها فى نظره .

٣ — فى المكان

بعد دراسة الحركة ودراسة اللامتناهى الذى يتعلق بها تعلقا ذاتيا من حيث أنه كم متصل ، يبدأ أرسطو فى استعراض اللواحق التى تتعلق بالحركة من خارج وذلك مثل المكان . فما طبيعة المكان وما حقيقة وجوده ؟

يذكر أرسطو مبدئيا أنه يمكن إثبات وجود المكان من ملاحظة شغلنا لمكان معين وانتقالنا من مكان إلى آخر ، فإن ذلك يؤكد لنا أن المكان موجود ما دمنا نشغله بالفعل ، وكذلك عندما نصب الماء من الإناء فإن الهواء يحل محله ، هذا فضلا عما ساقه القدماء من أدلة متعددة على وجود المكان .

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٧ (أ) ، (ب) — ٢٠٨ (أ) .

ويشير أرسطو إلى أنه قد تنشأ صعوبات من اعتبارنا أن المكان جسم ، إذ كيف يحل جسم فى جسم آخر ؟ . « فمن المستحيل أن يكون المكان جسما، لأنه فى هذه الحالة سيجتمع جسمان معا [1] . » وستكون حدود الشىء هى نفس حدود المكان الحال فيه ، وحدود المكان لا عنصر لهـــا وليست مؤلفة من عناصر ، وكذلك ليست علة وليس لها مكان بل هى تستمر فى الاتساع بصدد كل زيادة[2] ويتساءل أرسطو عما إذا كان المكان صورة أو مادة [3] فيقول : إذا ميزنا بين ما هو نسبى فى ذاته وما هو نسبى بغيره ، فيجب أن نميز بين المـــكان المشترك الحاوى لجميع الأجسام والمكان الخاص بكل جسم على حدة ، فمثلا أنت الآن فى السماء لأنك فى الهواء . والهواء فى السماء ، وأنت أيضا فى الهواء لأنك على الأرض (والأرض فى الهواء) ، وكذلك أنت على الأرض أيضا لأنك فى هذا المكان الذى لا يحتوى على أى شىء غـــيرك . فإذا كان المكان هو الغلاف الأول الذى يحوى كل جسم ، فهو من ثم نوع من الحد . وبالتالى فإن المكان يبدو على هذا النحو صورة كل شىء . وعلى العكس من ذلك . فإنه حينما يكون جزءاً للمقدار فإنه يصبح مادة . ومثل هذه الدراسة تبين لنا بوضوح تام أنه يصعب أن ندرك طبيعة المكان إذا افترضنا أنه مادة أو صورة ، فمن المستحيل أن يكون المـكان مادة أو صورة ، إذ الواقع أن الصورة والمادة لا يمكن أن ينفصلا عن الشىء بينما يمكن المكان أن ينفصل عنه ، ذلك لأن المكان الذى كان فيه هـــواء

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٩ — وفى هذا رد على زينون ، راجع أيضا ٢١٠ ب ص ٢٢—٢٦ .

(٢) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٨ (أ) — ٢٠٩ (أ)

(٣) « « « « ص ٢٠٩ (أ) — ٢١٠ (أ)

نجد أنه قد حل فيه ماء ... وأيضا فإن المكان ليس جزءاً ولا حالة ، ولكنه منفصل عن كل شيء . يبدو في الواقع أن المكان شيء مثل الإناء من حيث كون الإناء مكانا يمكن نقله ، وهو كذلك ليس جزءاً من الشيء . وإذن فالمكان مادام منفصلا عن الشيء فإنه لا يكون صورة ، وما دام مجرد غلاف (حاو للشيء) لا يكون مادة [1] » .

من هذا يتبين لنا كيف أن المكان ليس صورة أو مادة ، وأنه نوعان : مكان مشترك يوجد فيه أكثر من جسم واحد ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم على حدة ، وإذا تحرك هذا الجسم فإنه يكون متحركا بالذات ، أما المكان فإنه يتحرك بالعرض ، وكما أن المكان ليس صورة أو مادة فهو أيضا ليس فجوة بل هو سطح حاو [2] له طول وعرض ، وبذلك يمكن تعريف المكان الخاص بكل جسم بأنه السطح الساكن للجسم الحاوى [3] ، أعني السطح الباطن المماس للجسم المحوى ، فالمكان الخاص إذن هو الحاوى الأول للجسم وهو مفارق له خارج عنه ، وقد يتحرك الجسم ويتحرك معه المكان الذى يحويه فتكون حركة المكان بالعرض كما ذكرنا لأنه يكون ساكنا فى ذاته وغير متحرك ويقال عن الجسم إنه فى مكان إذا وجد ما يحويه ، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال إنه فى المكان بالعرض لأنه ليس ثمة شيء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب ، وكذلك النفس وهى غير مادية يقال إنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان .

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢٠٩ (ب) .
(٢) » » » » ص ٢١٠ (ب) — ٢١٢ (أ) .
(٣) » » » » ص ٢١٢ (أ)

يقول أرسطو بهذا الصدد « ثمت موجودات أخرى توجد فى المكان بالعرض مثل النفس والسماء .. لا يوجد شىء خارج العالم كله ، وبالتالى فإن جميع الأشياء توجد فى السماء ، لأن السماء تشمل العالم كله . ولكن مكان العالم ليس هو السماء بل هو أطراف السماء المماسة للجسم المتحرك بحيث تكون كحد ساكن له ومن ثم فإن الأرض تكون فى الماء . والماء يكون فى الهواء وهذا الأخير يكون فى الأثير ، والأثير يكون فى السماء ، ولكن السماء لا تكون فى أى شىء آخر [1] » .

(٣) الخـــلاء :

وينتقل أرسطو بعد هذا إلى تناول مشكلة الخلاء بالبحث ، وذلك بحسب النظام الذى أشار إليه فى مستهل كلامه عن الحركة ، فيذكر أنه من الضرورى دراسة الخلاء لأن البعض يعرف المكان بأنه جزء خال معد لقبول الجسم ، وأن الخلاء مكان خال من الجسم ، وأنه بدونه لا يمكن تفسير الحركة ، والتغير فى الكثافة وفعل التغذى وما ينجم عنه من زيادة فى الجسم [2] .

يذكر أرسطو أن الجمهور يرى أن الخلاء امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس وسبب ذلك أن الناس يرون أن كل موجود فهو جسمى وأن ما هو جسمى فهو محسوس ، والمكان الذى لا يوجد فيه جسم محسوس يعتبر خلاء فكأن المكان المتلىء هواء يعتبر فى نظرهم خلاء [3] .

ومن ناحية أخرى فإنه لما كانت الأجسام كلها ملموسة فإنه يتعين أن يكون

---

(١) المرجع السابق — الكتاب الثالث — ص ٢١٢ (أ) .
(٢) » » » » ص ٢١٢ (ب) .
(٣) » » » » ص ٢١٣ (أ) ، (ب) .

لها وزن أى أن تكون ثقيلة أو خفيفة ، وينتج عن هذا قياساً أن الخلاء هو ما لا يوجد فيه ما له وزن ، ولما كانت النقطة ـ وهى مبدأ الامتداد والامتداد هو مبدأ الجسمية الملموسة ـ لا وزن لها فهى لا ثقيلة ولا خفيفة ، فإنها على هذا الأساس تصبح خلاء ، وكذلك الامتداد ؛ وإذن فيمكن القول ـ بحسب هـذا الاستنتاج ـ أن الخلاء مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملموس ، ومن ناحية أخرى فإن الخلاء لا يشغله جسم ملموس ؛ ومن ثم فإن القائلين بوجود الخلاء يقعون فى تناقض من حيث أنهم يقيمون الجسم الملموس فى المـلاء على أساس النقطة والامتداد وهما غير ملموسين ويوجدان فى الخلاء ، وإذا كان الخلاء فى نظرهم فجوة أو فجوات فى الملاء فإن الجسم كله ـ وأساسه الامتداد ـ سيشتمل على خلاء فى تكوينه الأساسى [1] .

وهؤلاء المؤيدون لوجود الخلاء على اعتبار أنه ما لا يوجد فيه جسم ملموس هل يستطيعون تفسير مفردات الألوان والأصوات من حيث أنها غير ملموسة ؟ وهل تعتبر فى نظرهم خلاء لهذا السبب ؟ إنهم يكتفون بالرد بأن هـذه المفردات إذا كانت تستطيع استقبال ما هو ملموس فهى خلاء ، وإذا لم تكن كذلك فهى ليست خلاء .

وقد ظن الأفلاطونيون أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو الهباء أقرب إلى العدم ، ولكن الحقيقة أن المادة لا تنفصل مطلقاً عن الأجسام المركبة منها ، وإذا كان ثمت خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلا .

ويتعين القول إذن بأن الخلاء لا وجود له سواء كمفارق أو غير مفارق ، إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثناياها .

---

(١) م . س ٢١٤ (أ) .

ويزعم القائلون بالخلاء أنه تتعذر الحركة بدونه . فالخلاء فى نظرهم هو علة الحركة وهو الذى تحدث فيه الحركة . ولكن ارتباط الخـــلاء بالحركة ليس ضروريا . إذ أن الخلاء ليس شرطا ضروريا لإتمام الحركة . وهـذا ما لم يفطن اليه مليسوس [1] ولهذا فقد قال بامتناع الحركة لانتفاء الخـــلاء ومن ثم فان الوجود فى نظره واحد ساكن .

ولـكن الواقع أن التغير يتم فى الملاء مع انتفاء الخلاء وكذلك تحدث الحركة المكانية فى الملاء عن طريق حلول جسم محل جسم آخر بالتبادل دون حاجة إلى فجوات خلاء خارج هـذه الأجسام ويمكن ملاحظة ذلك فى دوامات الأشيـاء المتصلة فى السوائل وذلك حينما نلقى حجراً فى الماء .

« ومن ناحية أخرى فإن التكاثف يحدث لا بضغط الخلاء بل بطرد مايوجد فى الجسم كما يطرد الماء الهواء الذى يحويه عن طريق الضغط » [2] .

وكذلك فانه يمكن أن يزيد حجم الأشياء لا بسبب إضافة الجديد اليها فحسب بل أيضا عن طريق التغير الكيفى وذلك كما فى حالة تحويلنا للماء إلى هواء .

وعلى الجلة فان القول بالخلاء فيه افتراض لوجود وسط لامتناه يعوق حركة الأجسام الطبيعية . وكذلك فان التجربة لا تعطينا أى شىء شبيه بالخلاء [3] .

فلا وجود إذن للخلاء سواء بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق والموضوع الوحيد للتغير الذى يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة [4] .

---

(١) م. س — ٢١٣ (ب) سطر ١٢ .
(٢) م. س — ٢١٤ (ب) .
(٣) م. س — ٢١٦ (أ) ، (ب) .
(٤) م. س — ٢١٧ (أ) .

٤ — الزمان :

بعد أن تناول أرسطو فكرة اللامتناهي والخلاء والمكان يعرض لمتعلق آخر من متعلقات الحركة وهو الزمان ، فيبحث عن طبيعة الزمان وتعريفه وصلته بالحركة وبالموجـــودات . ومشكلة الزمان من أهم المشاكل الفلسفية وتظهر لنا أهميتها حينما نعقد مقارنة بين زماننا النفسي والشعوري وزمان الموجــــودات الخارجية وحينما تقابل بين الزمان المنقضي والزمان الأبدي المطلق ، وأيضا حينما تطلعنا الذاكرة على تدفق الزمان وتراجعه إلى الماضي الذي يتجه إلى الإيغال في القدم كلما تقدمت بنا السنون .

يبدأ أرسطو كلامه عن الزمان بقوله : إن الزمان غير موجود في ذاته فهـو كالخلاء ليس له وجود ذاتي وإنما يتراءى لنا وجوده في غموض دون أن نتمكن من تعيينه وتحديده ، فما مضى من زمان قد انقضى ، وأما المستقبل منه فإننا نجهله وما نسميه حاضراً فانه يزول باستمرار في اللحظة التي نقول عنه فيها إنه حاضر ويتحــــول في الحال إلى ماض — وإذن فأجزاء الزمان وهي الماضي والحاضر والمستقبل ، إن هي إلا أقسام اعتبارية لا وجود لها في الحقيقة [1] .

وقد يذهب البعض إلى أن (الآن) هو جزء الزمان وأن الزمان مؤلف من آنات أي أجزاء متشابهة يتركب منهــــا الزمان المتصل ، والواقع أن (الآن) ليس جزء الزمان فلا وجود له في ذاته إذ أنه لا يمكن أن يبقى كما هـو أو أن يتغير من شيء إلى شيء آخر ، بل على العكس من ذلك نجد (الآن) يتلاشى كلية وينحسر دون رجعة ، فالزمان إذن امتداد معين بين أطراف مختلفة ، وهو يجري

---

(١) م. س — ٢١٩ أ ، ب .

دائق لايمكن إيقافه أو تحديده وقد اعتقد القدماء خطأ ـ بناء على ما لاحظوه من أن الزمان فى انقضاء مستمر اعتقدوا أنه الحركة الدائرية للعالم أو أنه فلك العالم . والقائل بأن الزمان حركة إنما يغفل صدور الحركة عن المتحرك وكيف أنها متعلقة به تعلقا أساسيا (١) وكذلك فالحركة ليست متصلة اتصالا مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم فى المكان ، والزمان فى كل مكان . فالزمان إذن مشترك بين الحركات وثمت علاقة بين الحركة والزمان تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة فهو مشترك بين الحركات ، وكذلك فإن الزمان هو الذى يعد الحركة ومن ثم فهو مقياسها (٢) ، ولكن الحركة قد يكون من بينها البطىء والسريع بينما الزمان له هيئة رتيبة فهو إذن ليس حركة ولكنه كما قلنا يقوم بالحركة . وتحديد الزمان يتعلق بحالتنا النفسية ، وتتأثر هذه الحالة بحركات الجسم ، فالزمان متصل لأنه مشغول بالحركة ، والحركة متصلة أيضا لأنها تتم فى مكان متصل ، فيكون لدينا إذن المكان المتصل الذى تتم فيه الحركة المتصلة تلك التى تكون متصلة لأنها تتم فى زمان متصل ، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة ، والحركة ترجع إلى المكان . ونحن نجد فى كل من هذه المتعلقات الثلاث متقدما ومتأخرا ، ولاحقاً وسابقاً ، إلا أن علاقة التقدم والتأخر هذه هى

---

(١) م . س ٢١٨ (ب) .

(٢) م . س — ٢٢١ (أ) س ١ — ٥

« Time is a measure of motion and of being moved and it measures the motion by determining a motion which will measure exactly the whole motion ... ...

Further « to be in time » means, for movement, that both it and its essence are measured by time .

الخاصية الأساسية للزمان ، ومن هذا ينتج لنا تعريف الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » ، أو أن الزمان عدد معدود كالأشياء المعدودة فهو مؤلف من مراحل متمايزة يتلو بعضها بعضا وبذلك يمكن عدها[1] والذى يعد هذه المراحل هو النفس،فاذا لم توجد نفس تشعر بالزمان وبعده* فلن يوجد زمان ما بل توجد الحركة وحدها فى المكان ولا يوجد ما يعدها أى النفس . والنفس هى التى تقيس الزمان وتعتبره كلا واحداً يتألف من ماض وحاضر ومستقبل[2]

وقد يعتقد البعض أن (الآن) ـ وهو طبيعة الزمان وماهيته ـ جزء الزمان، ذلك لأنه يرتبط به ارتباطا وثيقاً ، فهو الذى يجعله متصلا وهو الذى يقسمه[3] ، ولكن الواقع أن (الآن) حد الزمان . وأن الزمان لا جزء له بمعنى أنه ليس ثمت وحدة جزئية للزمان . ويعتبر (الآن) بداية جزء ونهاية جزء » وهو بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط لا يمكن أن يقال إنها جزء الخط بل الصحيح أن يقال إن الخط نقطة تتجه فى اتجاه معين . فالزمان إذن آنات مترابطة تعدها النفس .

والآن معنيان : أولهما أنه حد الزمان، وثانيهما بمعنى « الحاضر القائم حالا » أى

(١) م . س — ٢١٩ (ب)

(٢) م . س — ٢٢٣ (أ) س ٢٠

* « ... If there cannot be some one to count, there cannot be anything that can be counted; so that evidently there cannot be number ··· But if nothing but soul, or in soul reason, is qualified to count, there would not be time unless there were soul, but only that of which time is an attribute i.e if movement can exist with-out soul, and the before and after are attributes of movement, and time is these qua numerable. » .

(٣) م . س — ٢١٩ (أ) ، (ب)

(فى هذه اللحظة) و (على التو) وفى كلا الحالتين لا يبقى (الآن) كما هو بل أن خاصية التلاشى التى يتضمنهـــا الزمان تقضى على كل معنى الآن ذلك أن الزمان ينقضى باستمرار فى تدفق دائم دون اعتبار لذاتية آناته[1] .

وإذا كانت الأشياء جميعا فى الزمان فإن الموجودات الدائمة الخالدة كالعقول المحركة للكواكب والملائكة والله ، لا يمكن أن يسرى عليها الزمـان بل إن هـذه الموجودات تظـــل فى سكون دائم[2] فكأن السكون الذى أشار إليه الإيليون لا ينطبق إلا على المعقولات الخالدة التى لا تكون موضوعا للتغير ، فهذه الموجودات الأزلية لا تتحرك إذ هى ثابتة . والزمان يتعلق بالحركة بل هو مقياسها كما سبق أن ذكرنا ، ولهـــذا فإننا نجد عند أرسطو نوعين من الزمان : النوع الأول هو الزمان المطلق المتعلق بالأبدية ، وهو زمان الموجودات الخـالدة ، ومن حيث أنه لا يمكن القول بأن هذه الموجودات ليست فى الزمـــان أو خارج الزمـان فنقول إنهـا فى الزمان بالعرض .

أما النوع الثانى من الزمان عند أرسطو فهو الزمان الإنسانى الذى يرتبط بشعورنا وهـذا هو الزمـان المرتبط بالحركة أى هو الذى نعده بالحركة ، وهو أيضـا الذى نقول عنه إنه لا يوجد بدون النفس لأن الزمان عـدد ، والنفس وحدها هى التى تعد .

---

(١) م . س٢٢٢ (أ) ٢ (ب) . . يقول أرسطو فقرة ٢٢٢ (أ) سطر ١٠ وما بعده .

« The now is the link of time ··· (for it connects Past and Future time) . and it is a limit of time (for it is the beginning of the one and the end of the other) .

(٢) م . س — ٢٢٠ (أ) ، (ب) — ٢٢١ ٢ (ب)

والحركة التى ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نمواً أو نقصاناً أو استحالة أو نقلة . ولكن النقلة هى الأولى بأن يعدها الزمان ، إذ أنها تتم على نحو رتيب ، وقد تكون النقلة خط فى مستقيم ، وقد تكون أيضا دائرية تستمر دون توقف ، وهذه الحركة الدائرية الأخيرة تصلح أن تكون مقياسا للحركات الأخرى ، وهى أكثلها جميعا . فيتبين القول إذن بأن الزمان هو عدد هذه الحركة ، وبالتالى يمكن الكلام عن دورة الأشياء فى الوجود . وبعض القدماء كالفيثاغوريين وكذلك إخوان الصفا والإسماعيلية يخضعون نظام الأحياء فى الوجود إلى تعاقب الأدوار والأكوار ، وكذلك يتكلمون عن حتمية تأثير الحركات السماوية على الموجودات الأرضية(١) .

ومهما تباينت الأشياء التى يشملها الزمان ويعدها . فإن الزمان يبقى واحدا ، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المعدودة .

التغير وأنواعه :

يعود أرسطو فى الكتاب الخامس من (السماع الطبيعى) لدراسة الحركة بمعنى أوسع ، فالحركة عنده تعنى التغير فى الوجود بصفة عامة ، وهو الذى يتم من طرف إلى طرف آخر ضده ، فقد يكون التغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمى كونا كتغير اللاأبيض إلى الأبيض ، وقد يكون من الوجود إلى اللاوجود كتغير الأسود إلى اللا أسود ، ويسمى فى هذه الحالة فساداً ، ولا يمكن أن نتصور حدوث تغير من اللاوجود إلى اللاوجود(٢) .

والتغير الذى ينصب على الجوهر وهو الكون والفساد يسمى بالتغير

---

(١) م . س — ٢٢٣ (ب) — ٢٢٤ (أ) .

(٢) م . س — ٢٢٤ (أ) و (ب) .

الجوهرى. أما التغير العرضى ، فهو ما يقع على الجسم المادى من حركات من حيث المكان والكيفية والكمية [١] ، وهذه مقولات ثلاث تتعلق بها حركات ثلاث على التعاقب ، وهى النقلة والاستحالة ، والزيادة والنقصان . ويؤكد أرسطو ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك كشرط ضرورى لتمام حركة النقلة ، وكذلك فى حالة الزيادة أو النقصان .

أما الزمان والإضافة والفعل والانفعال ، فإن أرسطو يرفض أن يجعل منها مقولات . فالزمان الذى كان يظنه السابقون مقولة بذاته جعله أرسطو — كما بينا — مقياساً للحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، أى أنه أصبح متعلقا بالحركة . وأما الإضافة فإنها لاتعتبر مقولة بذاتها عند أرسطو إذ أن التغير يقع على طرفيها .

يبقى الفعل والانفعال ، وكل منها تغير لايمكن أن تحدده مقولة بعينها ، فقد تكون للانفعال مظاهر جسمية ، وقد يتداخل الفعل والانفعال مع أى من المقولات الثلاث الأساسية أى المكان والكم والكيف [٢] .

ويفصل أرسطو القول فى الحركات المتعلقة بهذه المقولات الثلاث ، وهذه الحركات هى النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان :

أولا : أما النقلة أى الحركة الموضعية الظاهرة ، فهى تختلف باختلاف الكائن

---

(١) م س — ٢٣٥ (ب) .

(٢) م . س — ٢٢٦ (١) ، (ب) .

ويشير أرسطو فى هذا النص إلى غير المتحرك ، فيقول إنه على أربعة أنواع : مالا يتحرك أصلا كالصوت وهو غير مرئى ، ومايتحرك بصعوبة ، وما تكون حركته بطيئة فى البداية ، وما لايتحرك مع قدرته على الحركة بالطبع ، ويسمى هذه الحالة الأخيرة بالسكون المضاد للحركة ، فهو عدم حركة فى موضوع من شأنه أن يتحرك (٢٢٦ ب — س ٩—١٥) .

المتحرك ، فالكائن الحى له نقلة تختلف عن الحجر ، أى أن حركة الجماد ترتكز إلى مركز العالم ، ثم أن هناك حركة الكواكب وهى حركة دائرية ، وقد رأى المسلمون فيما بعد أن الكواكب مادامت لها حركة دائرية فهى بذلك كائنات حية . ويمكن أن تقسم حركات الكائن الحى إلى حركة من طرف إلى طرف . ثم إلى حركة دائرية لا طرف فيها إلا من الوجهة الدائرية المحضة . ولعلنا نتساءل كيف يمكن تطبيق المبدأ العام الأرسطى على الحركة الدائرية ، إذ أن أرسطو قد قال بأن الحركة تغير من طرف إلى ضده . ومن المعروف أن الحركة الدائرية لا تتوقف فكيف يمكن إذن أن يقال إن فى هذه الحركة انتقالا من طرف إلى ضده ؟

ثانيا : الاستحالة : وهى التى تطرأ على الكيف كتغير لون الجلد فى حالة الانفعال أو المرض . ولا يجب أن نخلط بين هذا النوع من التغير الكيفى ، وبين التغير الجوهرى الذى يتم بإحلال صورة مكان صورة .

ثالثا : أما الزيادة والنقصان : فهى التغير الذى يطرأ على الكم وذلك كما يكبر الطفل ويصبح شابا يافعا ، وحينما يضمر المريض لقلة الغذاء .

ويلاحظ أن لكل حركة بداية ونهاية . وتنتهى الحركة إلى السكون وذلك عندما تتحقق إمكانياتها كلها أو بعضها فى الوجود . وليست الحركة فعلا بنفس المعنى الذى نطلقه على الصورة أو الماهية . إذ هى فعل ما هو بالقوة ، أى شىء متحرك ، لا باعتبار صورته أو ماهيته فى ذاتها . بل باعتبار هذه الصورة متحركة فحسب . وإذن الحركة كفعل لا تتعلق بالصورة أو الماهية فى ذاتها إذ أن هذا يعتبر تغيراً جوهريا بل إنها فعل بالعرض بالنسبة للصورة أو للماهية وهذا الفعل هو كون الصورة أو الماهية متحركة .

أما قول أرسطو بأن الحركة تنتهى إلى السكون عندما تتحقق سائر إمكانياتها فذلك مثلا كالطفل : فانه يكبر وينمو لأنه حاصل فى جسمه على إمكانيات النمو التى توصله إلى دور الشباب وإلى حدود النمو الذى تقتضيه صورته ، فإذا ما تحققت هذه الإمكانيات ، أى إذا ما تحقق له هذا النمو بحسب الصورة سواء كانت صورة النفس كمحرك أو صورة الجسم كمتحرك ، فإن حركة ذلك النمو تقف وتسكن أى أن هذا النمو لا يستمر بغير حدود ، بل يتوقف عندما يحقق ما تقتضيه طبيعة الجسم النامى . ويبقى أن إمكانيات النمو هذه متعلقة بصورة الطفل أو بالشىء المتحرك ، فليس للحركة من معنى إذن إلا فى علاقة صورة مع مادة أى فى علاقة ما هو بالفعل مع ما هو بالقوة .

أما قول (أرسطو) إن الحركة لها بداية ونهاية فإنه يفسره بالتغير من ضد إلى ضد[1] ، فإذا تحول شىء ما إلى السواد مثلا فمعنى ذلك أنه كان قبل ذلك غير أسود ، وإذا كبر شىء ما فمعنى ذلك أنه كان صغيراً قبل أن يكبر ، وإذا سقط حجر من أعلى إلى أسفل فذلك يعنى أن الحجر كان فى أعلى قبل سقوطه . وإذن فكل حركة إنما تتم بين ضدين : من أعلى إلى أسفل ، من أبيض إلى أسود . فالحركة إحلال ضد مكان آخر . ويتعين شرط آخر فى الحركة وهو أن بدءها ونهايتها يجب أن يكونا من جنس واحد . فالحركة تتم من لون إلى لون آخر ، ومن مكان إلى مكان آخر ، وليس من لون إلى مكان مثلا . وقد اتضح أن للحركة أجناس عليا ثلاث وهى : النقلة والاستحالة والزيادة والنقصان : وتتحقق هذه الاجناس فى ثلاث مقولات ـ كما ذكرنا ـ وهى المكان والكيف والكم على التوالى[2] وفى أنواع الحركة نجد أن الحركة تكون بدايتها عدم صفة أو

---

(١) م . س ٢٢٤ ـ ب ـ ١٢٩ ـ ٢٢٩ س ١٤ ـ ٢١ ـ ٢٣٠ ب .

(٢) م . س ٢٠٠ ب

وضع ما ، ونهايتها التي تصل اليها هي الحصول على هذه الصفة أو على هذا الوضع فالحركة تبدأ كما قلنا من اللا أبيض وتنتهي إلى الأبيض ، ومن اللا موسيقي إلى الموسيقي ، فلحظة تحرك الشيء بفعل الحركة هي لحظة عدم الصفة التي يكون عليها قبل الحركة ؛ ويبقى أن عدم الصفة السابقة على الحركة وامتلاك الصفة الجديدة التي انتهت اليها الحركة ، يبدو أن هاتين الحالتين تتمان في موضوع ثابت لا يتغير، له صورة معينة كالإنسان مثلا .

الكون والفساد :

لنتساءل في النهاية لماذا لم يضف أرسطو الكون والفساد إلى الأنواع الثلاثة للحركة ويجعلها جنسا رابعاً لها . والواقع أن أرسطو فضل ذلك بادىء الأمر ولكن سرعان ما استبعد هذا الرأى ، ذلك أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ماهي عليه ، ولذلك فيمكن اعتبار هذا التغير في الحركة تغيراً بالعرض . أما في حالة الكون والفساد فالتغير [1] جوهري ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة في حالة الكون واختفاء صورة في حالة الفساد ، أو بمعنى آخر هو انتقال من اللا وجود إلى الوجود أو بالعكس ، وإذا كانت الحركة هي انتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر ، ذلك أن الجوهر لا ضد له ولذلك فإن التغير في حالة الكون والفساد يحدث فجأة وبطريقة غير متصلة ، وليس كالحركة التي قد تتم بالتدريج في الزمان أى بطريقة متصلة [2] .

---

(١) التغير الجوهري كالتغير الكيميائي الذي يحدث فجأة دون سابق مقدمات .

(٢) م . س — ١٢٣٠ أ .

أما التغير العرضى فهو الذى يتم بالتدريج ، وينبه أرسطو إلى أنه لا يجب الخلط بين الكون وبين الحركة التى تطرأ على المادة وتعدها لاستقبال صورة التمثال ، والتغيرات التى تطرأ على البذرة وتعدها لاستقبال الصورة التى ستكون عليها بعد استنباتها ، فإن هذه التغيرات التى تدرسها العلوم لا تعد « كونا » ، بل هى حركات ممهدة للكون أى لحلول الصورة ، وقد تحدث هذه الحركات وتنتهى فى فى نفس الوقت الذى تحل فيه الصورة .

ولنعرض فى النهاية إلى البواعث التى أدت بأرسطو إلى وضع نظريته فى الحركة . ويسهل علينا إذا تتبعنا المذاهب السابقة على أرسطو أن نتبين الهدف الذى يرمى اليه من وضعه لهذه النظرية ، فقد كان (هرقليطس) يرى فى الحركة سيلانا مستمراً ، أما (بارمنيدس) كما نعرف فقد نفى الحركة وبالتالى الكثرة وأثبت بدلهما السكون والوحدة ، وحاول (أفلاطون) أن يوفق بين هذين الاتجاهين فقبل مبدأ هرقليطس وجعله مبدأ العالم المحسوس، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله مبدأ العالم المعقول . ولكنه وجد صعوبات جمة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس ؛ وقد أشرنا فى كلامنا عن افلاطون إلى أنه انتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التى تقوم فى الحركة وضع مبدأ الثانى اللامعين أو اللامحدود . أما أرسطو فقد رأى فى القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضا نفياً لموضوع العلم، إذ أن هذه الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم ، فاذا كانت متغيرة دائما تعذر أن تكون موضوعاً لأى ادراك ؛ وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هرقليطس قد دفع بأفلاطون

إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجد فيه موضوعاً لدراسته، ولكن أرسطو يقول عن نفسه إنه سيحاول أن يجد صورة العلم في عالمنا هذا لا أن يفر إلى عالم آخر كما فعل أفلاطون : ذلك أن فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو الوجود الحقيقي ؛ ومن الممكن — عن طريق الاستقراء — أن نجد في العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء وبعضها الآخر يحدد حالات نهاية الحركة ، ومن ثم فليس هناك أي أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية ، ذلك أن المشاهد في الواقع أن الصور تبقى كما هي وأننا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو أو حيوان ما أو نبات ما في أوقات مختلفة وإلا لما أمكن التفاهم والاتصال . ونجد أرسطو يقول « إن تجربتنا تدلنا على أن التفاهم والاتصال والتعرف على الموجودات الخارجية — كل هذه الأفعال — تحس بأنها قائمة ، فإذن لا يمكن القول بأن الصور الجوهرية في تغير مستمر » . ويلزم عن هذا الموقف نفي سبق القوة على الفعل أو اللاامين على المعين . فعند أرسطو الفعل أو الصورة يتقدمان على القوة أو المادة . وينتج عن هذا أن الصور التي هي موضوع العلم تكون قديمة ثابتة . وتبقى هذه الصور الجوهرية العلل الغائية التي توجه سلسلة التغيرات العرضية التي تطرأ على المادة .

وإذن فقد انتهى أرسطو إلى رفض موقف هرقليطس . وكذلك موقف أفلاطون الذي يقول بالجواهر الأزلية المعقولة . واعتبرها جواهر ثابتة لا تقبل أي نوع من التغير أو الحركة . أما الجواهر الأولى فهي الصور المتشخصة الموجودة في هذا العالم . وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو في الحركة .

مصدر الحركة :

بعد دراستنا الحركة فى ذاتها وأنواعها ومتعلقاتها يجب أن نوضح مصدرها وعلاقتها بالمحرك والمتحرك . وعلى الرغم من أن أرسطو سيفصل القول عن هذا الموضوع فى « الميتافيزيقا » إلا أننا يجب أن نشير إليه ونحن بصدد علم الطبيعة .

إن كل متحرك لابد أن يتحرك بواسطة شىء آخر ، فللحركة مبدأ بالضرورة ، إذ لا يتحرك أى شىء تلقائيا من نفسه كما ادعى الطبيعيون الأوائل الذين ركبوا الحركة فى ذات الموجود الطبيعى ، فأصبح الموجود حاصلا بالطبع على مبدأ حركته وسكونه ، وعند أرسطو لا يتضمن أى موجود القدرة على الحركة بدون محرك . فالقانون الأول للحركة عنده « أن كل ما يتحرك فإنما يتحرك بفعل شىء ما » ويقتضى ذلك أن ننتهى إلى ضرورة التسليم بوجود حركة أولى ومحرك أول وذلك استناداً إلى استحالة التسليم بوجود حركة لا متناهية فى زمان لا متناه . يقول أرسطو « إنه لما كان كل متحرك إنما يتحرك بفعل شىء ما بالضرورة سواء كان متحركا بفعل شىء متحرك أو كان هذا المتحرك الأخير متحركا بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر متحرك أيضاً وهذا الأخير بفعل متحرك آخر وهكذا ، فإنه يجب بالضرورة الوقوف عند محرك أول وإلا نستمر إلى ما لا نهاية [1] .

ثم أن هذا المحرك الأول الذى أثبته أرسطو لا يمكن أن يكون متحركا

---

(١) م. س — ٢٤٢ أ .

لأنه سيكون حينئذ فى حاجة إلى محرك ، ولهذا لزم القول بمحرك أول ثابت يحرك ولا يتحرك[١].

يضيف أوسطو إلى هذا قوله (٢) بضرورة تماس المحرك للمتحـــرك، إذ لا يجب الفصل بينها ، ويصدق هذا بالنسبة للنقلة والاستحالة والزيادة والنقصان على السواء (٣) .

ثم أنه يجب التمييز بين نوعين من الحركة يتطلب كل منهما نـوعا خاصا من المحرك واولهما حركة الـكائن الحى ومبدأ حركته وهى النفس ، إذ أنهـا تحرك الجسم ، فالنفس هى المحرك والجسم هو المتحرك ، وقد تـتم الحركة أيضـا بين قوى النفس فتكون إحداها محركا والأخرى متحركا وذلك فى حدود اتصال هذه القوى بالجسم .

اما النوع الثانى من الحركه فهو حركة الجماد أو الـكائن غير الحى ، وهـذه تقتضى محركا من خارج يحرك غير الحى بحسب صورته ، وكذلك بحسب الصورة التى يقصد إليها المحرك من تحريكه لهذا الجسم ، وإذن فالمحرك يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشىء على حسب صورة الشىء ، فإذا ما قبل الشىء الحركة على هذا النحو فإنه يتحرك بصورتها وعلى حسبها .

قدم العالم والحركة :

يدلل أرسطو على قدم العـالم وأزلية الحركة والزمان . ويلاحـظ أن معظم

---

(١) م. س ٢٦٧ ب.

(٢) وقد أشرنا اليه فى موضع سابق.

(٣) ٢٤٣ أ. ب.

الفلاسفة الدينيين قد عارضوا قوله هذا بقدم العالم لمناقضته لفعل الخلق الإلهى ، ولأن إثبات وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركاً أى إثباتاً لعالم قديم إلى جوار القديم الأول . ولأرسطو حجج كثيرة على قدم العالم والحركة ولكن لديه حجة هامة نشير إليها أولا وهى قوله : إن العلة الأولى ثابتة أى أنها كما هى دائما لها نفس قدرتها على الفعل ، وأنها تحدث دائما نفس معلولها ، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون فى وقت ما ولم تكن ثمة حركة فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك ، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة الأولى فإنها ستستمر قدماً وتبقى كما هى لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمنا ما ؛ ثم صدرت عنها حركة تكون هى سبب العالم وحدوثه فإننا نتساءل بدورنا ما الذى رجح فى ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة فى الوقت الذى أحدثت فيه ولم تحدث فى وقت آخر غيره . لابد أن ثمة مرجحاً اقتضى حدوثها فى الوقت الذى استحدثت فيه بالصورة التى حدثت بها . وإذا سلمنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير فى العلة الأولى ، وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام . وإذن فإننا نقع فى تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل محدث، لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة واستناداً إلى هذا البرهان على قدم العالم يرد أرسطو على انكساغوراس الذى ذكر أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء ـ مؤكداً استحالة هذا الرأى لأنه يعنى أن العلة الأولى متغيرة وقد افترضناها ثابتة ، فيلزم أن نرفع عنها الحركة المحدثة فى الزمان وأن نسلم بقدم الحركة .

وكذلك يفند أرسطو الرأى القائل بأن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون ، فيتساءل عن المرجح لوجود سكون بعد الحركة ثم الحركة بعد السكون؟

وله حجج كثيرة يثبت بها قدم العالم والحركة بعضها متعلق بقدم الهيولى وبعضها يحاول فيه إثبات قدم الحركة بقدم المتحرك والمحرك والزمان .

على أنه يجب الإشارة فى النهاية إلى أن مباحث العلم الطبيعى عنـد أرسطو تتجه فى تفصيلاتها إلى إثبات أزلية الطبيعة أى قدم العالم . فقد سبق أن أشرنا إلى قدم المادة ، وقدم الصورة الطبيعية ، وكذلك قدم الحركة ورجوعها إلى محرك أول قديم يحرك ولا يتحرك ، ثم بينا أخيراً ارتباط الزمان بالحركة وبالمكان . وهكذا نرى صورة متكاملة لعالم قديم يتعارض تماماً مع فعل الخلق القـائم على الإحداث فى الزمان حسب التفسير الدينى للخلق . وسنرى هل سيصلح القـــول « بالإبداع » كحل وسط بين « الخلق » والقول « بالقدم » .

الفصل السادس

النفس عند أرسطو

١ ـ دراسة النفس جزء من العلم الطبيعي

دراسة النفس عند أرسطو تدخل في العلم الطبيعي إذ أنه يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي . ويفهم مما كان يقصده اليونان بلفظ psyche الشعور ويطلقونه للدلالة على ظواهر الحياة من تغير ونمو وتحول وتعقل وإذن فقد كانت النفس على هذا الأساس مبدأ الحياة ، وتكون دراسة النفس في نظرهم دراسة الحياة وظواهرها .

ولما كان الكائن الحي يقوم على مبدأين ، هما الصورة والهيولى على رأى أرسطو وكانت النفس هي صورة هذا الكائن — وقد بينا أن العلم الطبيعي يدرس الموجودات الطبيعية المتحركة حركة محسوسة ظاهرة والمركبة من صورة وهيولى — لذلك فإن دراسة النفس تدخل تحت هذا العلم . فعلم النفس على هذا الاعتبار يدرس موجودات طبيعية مركبة من صورة وهيولى .

ويدلل أرسطو على صحة هذا الرأى بعدة أدلة منها :

١ ـ أن الانفعالات كالغضب والخوف لا تصدر عن النفس وحدها بل عن المركب من النفس والجسم ، ففي الغضب مثلا نجد أن الذي يحدث هو انفعال نفسي يصاحبه تغير جسمي .

٢ — والإحساس : فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن فلا يمكن أن يقال على فاقد العينين إن له قوة الإبصار ، ذلك أن هذه القدرة على الإبصار مرتبطة بالعين كعضو له .

٣ — ثم التعقل : وهو خاص بالنفس إلا أنه لا يمكن أن يقوم إلا على أساس التخيل ، والتخيل لا يتحقق بدون الجسم : إذن فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي.

٢ — كتاب النفس لارسطو :

ونجد دراسة النفس في كتاب النفس وفي الطبيعيات الصغرى .

وقد رتب الشراح كتب أرسطو ، فجعلوا الكتب المنطقية أولا، ثم أردفوها بالكتب الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس ، ووضعوا «ما بعد الطبيعة» بعدها كما ذكرنا .

ولواحق كتاب النفس أي «الطبيعيات الصغرى» ، تبحث بالتفصيل في بعض المسائل الجزئية التي يتعرض لها كتاب النفس ، فنجد أرسطو يفصل القول في البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس في كتاب الحس والمحسوس، وهو لا يخرج في هذا الكتاب عن مضمون نظريته في كتاب النفس . ثم يتكلم عن قوانين تداعي المعاني وارتباطها في كتاب الذكر والتذكر . وهو يتناول أيضا موضوعات سيكلوجية أخرى في عدة كتب . أهمها النوم واليقظة والأحلام . وله رسائل أخرى تنزع إلى نفس هذا الاتجاه وهي «في طول العمر وقصره»، و«في الحياة والموت»، وفي التنفس . أما كتاب «النفس» فهو المبحث الرئيسي في النفس.

ويذكر لنا صاحب «الفهرست» ، أن حنين نقله إلى العربية وشرحه ثامسطيوس Themestius ولخصه الإسكندر الأفروديسي في نحو ١٠٠ ورقة ، ويوجد

ابن البطريق جوامع له، ونقل إسحق شرح ثامسطيوس إلى العربية ، ثم شرحه ابن رشد فيما يعرف بالشرح الكبير ، ولخصه فيما يعرف بالشرح الصغير ، ولكنه فى تلخيصه هذا يمزج آراء أرسطو فى النفس بآرائه هو أى آراء ابن رشد وقد ترجم هذا الكتاب بعد عصر النهضة إلى معظم اللغات الأوربية الحديثة وظل أساساً لدراسة علم النفس إلى عهد قريب .

ينقسم كتاب النفس إلى ثلاث مقالات .

المقالة الأولى : فى مذاهب القدماء الرئيسية فى النفس : ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحـــد المصادر الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولو أنه يلاحظ أن أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبه تمهيداً الرد عليهم .

المقالة الثانية : فى تعريف النفس حسب قول أرسطو « إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى » ، وفى دواعى القول بهذا التعريف ، ثم الكلام عن القوى الحاسة .

المقالة الثالثة : وهى فى النفس وقواها ، وفى القوى المحركة إجمالا ، وقد كان لهذه المقالة الأخيرة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام ، فقد أثارت مشكلة العقل المفارق مناقشات كثيرة رد فيها فيليبون على الإسكندر الأفروديسى وأفلوطين ، وكذلك فعل ابن رشد ، ويرجع هذا كما سنرى إلى غموض نص أرسطو فى كلامـــه عن العقـل المفارق ، وتفسير الإسكندر لهذا النص وإعتباره هذا العقل خارجاً عن النفس ، وتسميته له بالعقل الفعال . وللاسكندر رسالة فى « العقل والمعقول » يذهب فيها إلى هذا الرأى . وقد حرر الفارابى رسالة فى « العقل » نشرت مؤخرا تتضمن موقف الإسكندر هذا الذى أتبعه فلاسفة الإسلام باستثناء ابن رشد وأبى البركات البغدادى .

٣ – مباحث عامة حول دراسة النفس (١)

يذكر أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شىء حسن وجليل ، وهو يضع دراسة النفس فى — المرتبة الأولى بالنسبة لسائر ضروب المعرفة وذلك لأسباب منها : (١) – أن هذه الدراسة دقيقة أى أنها تتطلب كثيراً من الدقة فى البحث والاستقصاء . (٢) – أن موضوع هذه الدراسة وهو النفس أشرف وأسمى ما فى الوجود الطبيعى . (٣) – أن دراستنا النفس تكشف لنا عن جوانب الحقيقة الكاملة فى ميدان العلم الطبيعى ذلك لأن النفس صورة الكائن الحى . ويتكلم أرسطو بعد ذلك عن غايته من بحثه أو من دراسته النفس ، فيقول إن غايته من بحثه أو من دراسته النفس هى التعرف على طبيعة النفس ، وجوهرها ثم دراسة ما يتعلق بطبيعتها من لوازم ، ومعنى هذا أن أرسطو يريد أن يصل إلى معرفة ماهية النفس وذلك عن طريق تعريفها بالحد التام ، وهو يتساءل عن المنهج الواجب اتباعه فى هذه الدراسة ، وعنده أنه لايوجد منهج واحد لسائر العلوم بل لكل علم منهج خاص به ، فثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة . ويشير أرسطو إلى طريقة البحث بقوله إننا نبحث أولا عن الجنس الذى تقع تحته النفس ، وهل هى جوهر أم شىء جزئى ، كيف أم كم أم شىء آخر من المقولات . وهل هى بالقوة أم أنها كمال أول ، وهل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها . ؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا ؟ وإذا كانت مختلفة فهل تختلف بالنوع أو بالجنس ؟ وهل نبدأ فى البحث عن وظائف النفس أم عن النفس ذاتها ؟ ويشير أرسطو إلى أن الاتجاه العام الذى كان سائدا عند القدماء هو البحث عن النفس الإنسانية فقط وير يدهو فى هذا البحث

---

(١) المقالة الأولى — الفصل الأول . س ٤٠٢ أ – ٤٠٣ ب

أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان . وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا ؟

ويرى أرسطو أنه من الواضح أن العلم بالماهية لايتيسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر ، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض استطعنا تعريف حد الجوهر بالماهية ... وينتقل أرسطو بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس : فيذكر ان الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر ، لأن الفكر قائم على التخيل ولا يتحقق التخيل من غير الجسم ، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن ، ولن يكون النفس وجود مستقل عن البدن . وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم ، فعندما يحدث أى انفعال فى النفس يحدث معه تغير جسمى ، وإذن فأحوال النفس صور حالة فى هيولى ، ومن ثم فلايجب أن تقول إن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم ، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً ، ولذلك أيضاً كان البحث فى النفس مما يخص العلم الطبيعى سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها . ويجمع أرسطو فى تعريفه للنفس بين تعريف الجدلى الذى يعرف الغضب مثلا بأنه الميل إلى الإعتداء ، وبين تعريف الطبيعى الذى يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب ، فالأول يصف الصورة والثانى يصف الهيولى . أما أرسطو فيجمع التعريفين معاً ويضيف الصورة إلى الهيولى . ولما كان البحث فى العلم الطبيعى يتناول الموجود المكون من صورة وهيولى لذلك كان من الضرورى اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى . ويضع أرسطو النتيجة النهائية للفصل الأول من المقالة الأولى ـ وكان قد ذكر هذه النتيجة فى مستهل المناقشة ـ وهى: أن أحوال النفس إنما تصدر عن الموجود المركب من نفس وجسم .

٤ – فى تاريخ مذاهب النفس [١]

بعد أن تكلم أرسطو عن مذهبه وحدد مشكلات البحث وعرض لعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى بما يعد مقدمة لا غنى عنها للاستمرار فى دراسة هذا الموضوع ، يعود فيستخدم المنهج التاريخى فيستعرض مذاهب القدماء السابقين عليه فى النفس حتى يميز بينها وبين مذهبه هو ،وقد أجمل ما أجمع القدماء عليه من تمييز الكائن الحى عن غير الحى فى صفتين هما : الإحساس والحركة ، فن حيث الحركة نجد أن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحى يتحرك ذكروا أن النفس هى الأولى بفعل التحريك ، وأنها من نفس طبيعة ما يتحرك ، فالنفس فى نظرهم هى المحرك وهى من نفس نوع الأشياء المتحركة أى أنها مؤلفة من العناصر التى قالوا بها . فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ويجعل هذه القوة المحركة سارية فى جميع الأجسام فيقول إن المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد ، أما ديوجين وانكسيمانس فقد قالا إن النفس هى الهواء وهى تعرف وتحرك . ومنهم من قال بأن « النفس » جرم لطيف نارى الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك ، وهيرقليطس من هذه الطائفة فقد قال بأن النفس نار أثيرية وأنها فى تغير مستمر وقد استند «الفيثاغوريون» إلى هذا المبدأ وقال إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة وقال هيبون إن النفس ماء . أما كريتيل فقد قال إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الإحساس أخص صفاتها وأن هذا الإحساس مرده إلى الدم . وبقى التراب فلم يقل أحد إن النفس تراب إلا هؤلاء الذين جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة كأنباذوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب فأنباذوقليس إذن ذهب إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر

---

(١) المقالة الأولى ، الفصل الثانى – ص ٤٠٣ ب — ٤٠٥ ب

وأن كل عنصر منها هو أيضا نفس ، وقال أيضا بالأضداد أى المحبة والكراهية ، وأن النفس مؤلفة أيضا من قوى بالإضافة إلى العناصر ، أما الفيثاغوريون وديموقريطس ولوقيبوس فقد ذهبوا إلى أن النفس نوع من النار والحرارة إلا أنهم أضافوا إلى رأيهم أن النفس مؤلفة من ذرات نارية كروية الشكل لطيفة لكى تكون أسهل فى النفاذ إلى الأشياء ، وذكروا أن النفس هى التى « تمنح » الحركة للحيوانات وهى كذلك الصفة الجوهرية للحياة ، ولكن فريقا من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا إن النفس هى غبار الهواء ، ومنهم من قال لا بل هى التى تحرك هذا الغبار ، أما أفلاطون فيتفق معهم بقوله إن النفس هى التى تحرك ذاتها ، والحركة عنده هى أهم خاصية النفس ، وأن كل شىء يتحرك بالنفس لكن النفس تتحرك بذاتها . ويذكر ارسطو أن السبب فى قول هؤلاء الفلاسفة بهذه الآراء عن النفس هو أنهم لا يرون محركا إلا وهو نفسه يتحرك ، فاختلط عندهم مفهوم المحرك بالمتحرك . ولم يفطنوا إلى أن الذى يحرك غير الذى يتحرك ، وعلى هذا فإن هؤلاء القدماء جعلوا الحركة فى النفس تلقائية وألفوا النفس مما تتألف منه المادة .

ننتقل بعد ذلك إلى الصفة الثانية وهى الإحساس الذى تميزت به النفس بالإضافة إلى الحركة . والإحساس طريق المعرفة فمن حيث قولهم إن الكائن الحى يعرف ويدرك الموجودات بالإحساس فقد خضعوا كلهم لمبدأ عام واحد هو أن الشبيه يدرك الشبيه ، ولذلك فقد جعلوا النفس تتألف من العناصر التى تدركها . فمنهم من قال بعنصر واحد ومنهم من قال بعدة عناصر ، وقال بعضهم إنها جسمانية وقال الآخرون إنها لا جسمانية ، ومنهم من جمع بين الجسمانية وغير الجسمانية . وقد تصور كل فريق من هؤلاء طبيعة النفس حسب رأيه فى طبيعة

العناصر حتى يجعل النفس قادرة على إدراك الموجودات . ويذكر أرسطو رأيا لأفلاطون ولمدرسته يقولون فيه إن النفس عالمة ومحركة وأنها عدد يحرك نفسه، وهم يفسرون العقل والإدراك العقلي والظن والإحساس بالأعداد . فالاعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر وهذه الأعداد من ناحية أخرى هي مثل الأشياء . والنص الذى يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض، وتفسيره أن نفس « الحيوان بالذات » أى نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادىء الأولى التى توجد فى عالم المثل خضوعا للبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، ففى عالم المثل نجد الواحد بالذات ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق ، وهذه هى أصول الأشكال الهندسية أى مثلها ولما كان الجسم المحسوس الذى تقابله فى تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق ، لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة فى جسم « الحيوان بالذات » أى العالم ، ولهذا نجد أن أفلاطون يرى ضرورة تركب النفس مما يتألف منه الجسم ، وشيء آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد ، فهناك الواحد وبعده الإثنان وهى تقابل الطول ، والثلاثة وهى تقابل العرض والأربعة وتقابل العمق - فكأن النفس حاصلة على مبادىء الأجسام المعبر عنها بأعداد ، ولذلك فارسطو يقول إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التى يتركب منها الجسم ، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون فى نفس طائفة الطبيعيين مع اختلافهم عنه فى طريقة تناول العناصر ، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هى نفس العناصر الموجودة فى المادة ، وإذن فمذهب أفلاطون فى نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التى تقول بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استنادا إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه ، ويشذ عن هؤلاء جميعا

أنكساغوراس القائل بالعقل ، والذى ميز بين العقل والنفس ، فالعقل عنده ـ على عكس ديموقريطس ـ علة الحس والنظام ، والحس هو الذى يوحد بين العقل والنفس » ، أما العقل عند انكساغوراس فهو مبدأ لجميع الكائنات وهو بسيط نقى وغير ممتزج ، وإليه ترجع المعرفة وفعل التحريك . ولكن أرسطو بعد أن استعرض رأى انكساغوراس هذا وسمه بالغموض ، فهو ـ فى نظره ـ لم يوضح لنا كيف يعرف العقل الأشياء وبأى علة يعرفها ؟ فقد قال بالعقل ولكنه سكت عن تفصيل أى شىء بصدد العلة وطبيعتها .

والخلاصة أن هؤلاء الفلاسفة جميعا يحدون النفس بصفات ثلاث هى : الحركة والإحساس واللاجسمية ، وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى العناصر التى قالوا بها ما عدا أنكساغوراس . وعلى أية حال فإنهم ما داموا يقولون إن الشبيه يدرك الشبيه فلا بد أن تتركب النفس من سائر العناصر التى تكون موضوعا لإدراك الحس والعقل .

٥ ـ النفس ليست متحركة بذاتها [١]

وإذا كانت النفس مصدرا للحركة ـ كما يذكر أرسطو ـ فإنها مع هذا ليست متحركة بذاتها فهى غير قادرة على تحريك نفسها ، ومن ثم فليست النفس حركة ذاتية بل هى محرك غير متحرك ، تحرك الجسم المتصل بها ، إذ من المستحيل أن تكون النفس حركة . ويذكر لنا أرسطو أنه قد بين فى موضع آخر ـ أى فى كتاب الطبيعة عند الكلام عن الحركة ، وفى الميتافيزيقا حين الكلام عن المحرك الأول ـ أنه ليس من الضرورى أن يكون المحرك متحركا .

وبعد هذه المقدمة يقسم أرسطو حركة الشىء على نحوين : فالشىء إما أن يتحرك بشىء آخر ، وإما أن يتحرك بنفسه :

---

(١) المقالة الاولى ـ الفصل الثالث ـ ٤٠٥ ب ـ ٤٠٧ ب

١ – فأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود في شيء يتحرك كالبحارة في السفينة ، فهل نحسب النفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها إنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يجيب أرسطو على هذا التساؤل ، يفصل أنواع الحركة كما أوردها لنا في كتاب الطبيعة ، ويقول : إن النفس لو كانت متحركة بواحدة أو أكثر منها لكانت النفس في المكان بالذات ، ما دامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا في المكان .

٢ — فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض ، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم في المكان ، وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعي لتتحرك فيه فهي اذن لا تتحرك بذاتها .

يبقى أنها تتحرك حركة مشتركة أي أنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذي توجد فيه وهو الذي يتحرك في الحقيقة ، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض :

ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن موقف دمقريطس فيقول إنه كغيره من فئة الفلاسفة التي ترى أن النفس تحرك الجسم الذي تحل فيه على النحو الذي تحرك به هي نفسها ، فعنده أن الذرات الكروية التي تتألف منها النفس تتحرك تلقائيا لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً في سكون فتدفع معها الجسم كله وتحركه وهذا يعني أن دمقريطس يرى أن النفس متحركة ومحركة للجسم ، فيتساءل أرسطو رداً على دمقريطس بقوله : إذا كان السكون ظاهرة نشاهدها ونلمسها بالحس فكيف يكون في مقدور النفس — أي الذرات التي تتحرك حركة تلقـــائية — أن تحدث السكون ؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحـــرك المحرك بالطبع محدثا السكون ؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجســـم بضرب من القصد والاختيار والتفكير فتنتفي التلقائية ويبطل مـــع انتفائها التحريك بالطبع أو القسر .

وأفلاطون أيضا على هذا الرأى فهو يفسر تحريك النفس الجسم تحريكا طبيعيا، إذ أنها عند ما تحرك نفسها تحرك الجسم أيضا لأنها متداخلة معه ، فهو — أى أفلاطون — قد ركب النفس من العناصر وقسمها طبقا للاعداد المتناسبة حتى تحس غريزيا بالتناسب وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة ، وإذن فقد تصور النفس مقدارا .

ويرد أرسطو على أفلاطون بأن يقول فى موضع آخر من كتابه : إن نفس العالم من نوع طبيعة العقل ، ومع أن نفس العالم لا تشبه النفس الحاسة أو النضبية إلا أن العقل الذى شبهها به واحد متصل كفعل التعقل وكموضوع هذا التعقل ، وهى المعقولات ؛ فكيف يمكن إذن أن نقول إن نفس العالم مقدار مع مع أنها شبيهة بالعقل ؟ فكأنه أوقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه ، فهو يقول : إن النفس عدد أى مقدار ويقول أيضا : إنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان . ويستمر أرسطو فى نقد موقف أفلاطون الأول ، وهو أن النفس عقل يتحرك قائلا : إن النفس مقدار ينقسم فإذا كانت النفس مقدارا منقسما فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط . ومن ناحية أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهى موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل ، فكيف يدرك المنقسم — أى النفس ذات المقدار — كيف تدرك غير المنقسم أى المعقولات ؟

ويستطرد أرسطو فى كلامه عن العقل وفعله وموضوعه ، فيبين لنا أن التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية ، وما دام هذا التعقل دائما لزم أن يكون موضوعه دائما أيضا . ولما كانت الأفكار العملية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر فى تعقل موضوعه أكثر من مرة كالحركة الدائرية فى سيرها . وعلى ذلك فإن العقل يبدو لنا فى حالة تعقله كما لو كان سكونا أو وقوفا أكثر من كونه حركة وهذه هى الصفة الثالثة للعقل الإلهى .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك جملة آراء ومشاكل تنتج عن موقف من يقولون : إن النفس متحركة بذاتها ، فهو يذهب إلى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقسر لا يجلب السعادة فإذا لم تكن حركة النفس هى جوهر النفس فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها . ومن ثم فهى حركة قسرية وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة .

ويقولون أيضا : إن إتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه ، وأرسطو يقصد بهذا أفلاطون ، ويستمر فى عرضه لهذا الرأى بقوله : إن أصحابه يقولون إن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلا ، وينتهى إلى القول بأنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة بل إنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها فى العالم الذى يتحرك حركة دائرية . وهم فى بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذى جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح .

ويشير أرسطو إلى أن تفصيل هذا القول موجود فى دراسته الحركة فى كتاب الطبيعة ، ويجمل رأيه فى آخر الفصل بأن يقول لنا أن هذه المشاكل التى يثيرها أصحاب هذه المذاهب راجعة إلى أنهم يضيفون النفس إلى الجسم دون أن يبينوا علة الجمع بينهما ، مع أن الواقع أن الجمع بينهما ضرورى إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل والآخر وهو الجسم منفعل ، وأحدهما يحرك والآخر يتحرك ، وليست هذه الصلات نتيجة الصدفة أو الاتفاق ، وهم يعنون أيضا بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذى تحل فيه : ومعنى ذلك أن النفس عندهم تحل فى أى بدن لا فى بدن معين فهم لا يقولون بنفس معينة لبدن معين .

٦ ـ النفس ليست ائتلافا وعددا متحركا بذاته(١)

يتناول أرسطو فى هــــذا الوضع من الكتاب الرد على مذهبين : أولا يرد على أنباذوقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس ائتلاف ، وأنباذوقليس يفسر هـذا الائتلاف بأنه مزاج وتركيب من الأضداد ، والجسم أيضاً بدوره مركب من الأضداد . ويرد أرسطو على هذا المـذهب بقوله : إن الائتلاف الذى يفسرون به طبيعة النفس دون الجسم هو فى حد ذاته تأليف وتركيب بين الأشياء الممتزجة ومهما كانت درجة التوافق أو التناسق فى هذا الائتلاف فلن يخرج عن كونه تأليفاً أو تركيبا أو مزجا ، فان النفس ستكون كالجسم المركـب من الأضداد . وكأن أرسطو يقول : ما الذى يدعونا إلى تمييز نفس الـكائن عن جسمه إذا تماثلت طبيعة النفس مع طبيعة الجسم ؟ ولما كانت النفس غير الجسم فان المـذهب غير صحيــح ، وكذلك فان التحريك لا يأتى من الائتلاف بل من النفس التى يقولون هم إنها مصدر الحركة . ويقرر أرسطو أن الذى يصدق عليه صفة الائتلاف هى الصحة والفضائل الجسمية لا النفس إذ أن النفس هى علة الصحة وعلة هذه الفضائل . ويفرق أرسطو بين معنيين للائتلاف :

المعنى الأول هو تجانس المقادير فى تركيبها بحيث لا يسمح بدخول عنصر آخر فيها غير العناصر المكونة لها وهــذا ما يمكن أن نعبر عنه بالمركب الكيميائى والمعنى الثانى للائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة والنفس ليست ائتلافا بأى من هذين المعنيين ، لأنها ليست مقدارا وليست تركيباً لأجزاء الجسم ، إذ أنها لو كانت كذلك ففى أى جــزء من أجزاء

---

(١) المقالة الأولى — الفصل الرابع — ص ٤٠٧ ب — ٤٠٩ أ

الجسم تحل ! وأيضا سيكون النقل على هذا النحو — وهو النفس الناطقة — مركبا ، ولن تكون النفس أيضا تناسبا فى المزاج لأن التناسب فى اللحم غيره فى العظم مع أنهما من عناصر متقاربة فيترتب على ذلك وجود أنفس عدة بحسب تعدد أوجه التناسب فى المزيج من أجزاء الجسم ما دامت النفس بمعنى الائتلاف هى علة هذا المزج ، ويثير هذا المذهب صعوبات منها : كيف يمكن لنا أن نفسر الائتلاف كما يقول به أنباذوقليس فهل هو النفس أم أنه شيء آخر يتضاف إلى الأجزاء وهل يتم هذا الائتلاف — الذى هو علة الامتزاج — صدفة أم غير ذلك ؟ وإذا كانت النفس شيئا آخر غير المركب أو الممتزج فلماذا تتلاشى فى نفس الوقت التى يتلاشى فيه اللحم أو الأجزاء الأخرى ؟ .

وإذن فالنفس لا يمكن أن تكون ائتلافا ولا يمكن أن تتحرك دائريا بل تتحرك بالعرض ، فان قيل إنها تتحرك بنفسها فان ذلك يعنى أن الموضوع الذى تحل فيه — حينما يتحرك فى المكان — تتحرك النفس معه فى نفس المكان ، إذ أنها لا تتحرك بذاتها فى المكان . ومن ثم فلا يجب أن نقول إن النفس تتحرك أو تغضب أو تفرح بل إن الإنسان المركب من نفس وجسم يفعل ذلك بواسطة النفس ، وليس معنى ذلك أن الحركة تكون فى النفس بل إنها تارة تنتهى إلى النفس وتارة أخرى تصدر عنها ، فالإحساس يبدأ من الأشياء الجزئية المحسوسة بينما التذكر يصدر من النفس وينتهى إلى الحركه عن طريق الحواس

ويلخص أرسطو رده على مذهب أنباذوقليس بقـــوله : إن النفس لا تتحرك ومن ثمة فهى أيضا لا تحرك نفسها ، ولكنه يستدرك فيوجه النظر إلى

موضوع المقالة الثالثة من كتاب النفس فيقول « إنه فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً لا يخضع للفساد » ويفسر قوله هـــذا بأن التفكير والحب والبغض وسائر الانفعالات ليست أحوال العقل بل للمركب من نفس وبدن ولذلك فإن هذه الأحوال تضعف بضعف هذا الإنسان أوذاك ، أما العقل نفسه فإنه لايفسد لأنه أكثر ألوهية ولأنه لاينفعل،وهذه الفقرة بالإضافة إلى الفقرة السابقة تؤيد إتجاه الإسكندر الأفروديسى فى تفسيره لأقوال أرسطو عن العقل بأنه جوهر بسيط غير فاسد ومفارق ، كما تؤيد تفسير الإسكندر للمفارقة بمعنى أن العقل خارج عن النفس.

وينتقل أرسطو فى الجـــزء الثانى من هذا الفصل إلى الرد عـــلى مذهب زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه ، فيرد على هـذا بخمس اعتراضات .

الاعتراض الاول : إذا كانت النفس عدداً فهى إذن مؤلفـــة من وحـــدة عددية ، فماذا تتحرك هذه الوحدة وكيف تتحرك وليست بها أجزاء متباينة ؟ إذ أنه لو كانت بها أجزاء فستكون أجزاء متماثلة يشبه بعضهـا البعض الآخر فكيف إذن نعين فيها الجزء المحرك من الجزء المتحرك ، وإذن فافـــتراض أن النفس عـــدد يحرك نفسه يقتضى التسليم بوجود تباين بين أجزائها ، والتباين ممتنع فى الوحدة المتماثلة التى فرضوها وهى العـدد ، وإذن فالنفس ليست عـدداً يحرك نفسه .

الاعتراض الثانى : إذا كانت النفس واحدة ـــ وهم يقـولون : إن السطح يتولد من الخط ، والخط يتولد من النقطة ـــ فإن حركات وحـدات النفس تكون خطوطاً لأن النقطة وحدة تشغل موضعاً ، ويجب أن يكون عـدد

النفس عندئذ فى جهة ما ، أى له موضع ويشغل حيزاً وهـــذا مستحيل فالنفس ليست جرمية .

الاعتراض الثالث : إذا طرحنا عدداً من عـــدد آخر ، فإن باقى الطرح يكون عدداً مغايراً للمطروح والمطروح منه ، ولكن فى النبات وفى كثير من الحيوان تستمر الحياة إذا انقسمت ويظهر فى الباقى بعد التقسيم عين النفس التى كانت موجودة قبل الانقســام كما هو الحـال فى دودة الأرض وفى فسيلة النبـات « المقـلة » .

والاعتراض الرابع والخامس : يقـومان على نفس الأسس التى تقوم عليهـا الاعتراضات السابقة والغرض من هـــذه الاعتراضات هو إثبات أن النفس ليست عدداً ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنها لا تحرك نفسها أى أنهـا ليست عدداً يحرك نفسه .

٧ — نقد مذاهب القدماء فى النفس[1]

فى هذا الفصل يكرر أرسطو بعض مواقفه فى الفصول الأخرى ،ويستأنف الرد على زينوقراط وأنباذوقليس ، فيقول رداً على الأول : إنه إذا كانت النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم الحاس ، فبالضرورة لابد أن يشغل جسمان مكاناً واحداً بعينه ، ما دامت النفس جسما . وينتهى أرسطو إلى القول : بأنه من الصعب بيان أحوال النفس وأعمالها كالاستدلال والإحساس واللذة والألم إذا قبلنا آراء هؤلاء الفلاسفة .

---

(١) المقالة الاولى . الفصل الخامس ــ ٤٠٩ أ — ٤١١ ب

ويلخص آراءهم فى النفس بقوله : إن بعضهم عرف النفس بأنها المصدر الأول للحركة ، وذلك لأنها تتحرك بذاتها وعرفها البعض الآخر بأنها ألطف الأجسام وقالوا عنها جميعا إنها مركبة من العناصر أو عنصر واحد فتكون النفس وموضوعاتها شيئا واحداً ، بينما نجد أن العناصر والأشياء المركبة منها ليست وحدها موضوعات النفس ، إذ كيف تدرك النفس مثلا الله وهو غير عنصرى ، وكيف أيضا تدرك المركبات من العناصر كاللحم والعظم أو أى مركب آخر وكل منها يتكون من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف معين كما يقول أنبا ذوقليس ؟ فلن تدرك النفس إذن هذه المركبات بحسب رأيه إلا إذا كانت هذه المركبات موجودة بكيانها المادى فى النفس . وهذا مستحيل . والأمر كذلك فيما يتعلق بالخير والشر وسائر الأشياء التى من هذا النوع ، إذ أن هذه الأشياء ليست عنصرية ، كما أن المقولات أيضا وهى التى تفسر أنحاء الوجود ليست عنصرية .

ويستمر أرسطو فى نقده لهذا المذهب قائلا : بأنه حسب أنباذوقليس سيكون الله أكثر الموجودات جهلا ما دام الشبيه يدرك الشبيه إذ كيف نسلم بوجود عناصر مادية فى الذات الإلهية ؟ وأيضا ليس الله حاصلا على مبدأ الكراهية فكيف نقول إنه عالم بها مدرك لها ؟ يجب إذن أن يكون هناك مبدأ يوحد بين العناصر الموجودة فى النفس . ولكن هذا المبدأ يجب على رأيهم أن يكون أعلى من النفس وربما نقول إنه العقل . وهو بطبعه أولى وحاكم على الحس . ولكن هؤلاء القدماء يرون فى العناصر أوائل الموجودات ، ولذلك لم يخرجوا من هذه الدائرة إلى ما هو أبعد نطاقاً منها . وشىء آخر وهو أن آراءهم ومبادئهم تغفل التميز بين أنواع النفوس بل تشير إلى مطلق النفس دون أن تفرق بين النباتية والحيوانية والناطقة منها .

وينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنبازوقليس بصدد النفس إلى استعراض آراء الأورفيين حولها فيرد عليهم وينتقد موقفهم ثم لا يلبث أن يتصدى لموقف طاليس الذى قال بأن العالم ملوء بالآلهة ويرد عليه دون أن يفهمه ، فلم يقصد طاليس أن يحمل للآلهة وجوداً بذاتها ولكنه كان يقصد أن الماء الذى فسر به الموجودات مادة حية تنشاها الحياة فى كل مظاهرها وكأنه عبر عن هذه الحياة بالآلهة ، فقوله : إن الآلهة منبثة فى العالم يقصد به أن الحياة منبثة فى الماء وفى سائر تحولاته .

وينتهى أرسطو بعد هذا إلى القول بأن المعرفة لن تكون من صفات النفس المركبة من عناصر ، وكذلك فإن النفس ليست متحركة وليست منقسمة إلى أجزاء لأنها إذا كانت منقسمة فما الذى يجمع بين أجزائها ويوحد بينها ؟ ويظهر أن النفس هى التى تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا ما فارقته تبدد وفسد ، فالنفس إذن هى المبدأ الذى يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحى المركب من النفس والجسم معاً .

ويشرع أرسطو بعد هذا فى التدليل على ما سبق أن أشار إليه من أن هناك عدة أنواع من النفوس ، فيبدأ بالكلام عن النفس النباتية أو عن الوجود النفسى فى النبات قائلا : إن النفس بكاملها توجد فى أى جزء يبتر من أى نبات وهذا دليل على أن النفس واحدة وأنها غير منقسمة .

٨ — تعريف النفس وقواها ووظائفها : [١]

وينتقل أرسطو فى هذا الجزء من المقالة الثانية من كتاب النفس إلى تعريف النفس وقواها ووظائفها ، ويمهد التعريف الأول للنفس بالتمييز بين أنواع

---

(١) المقالة الثانية — الفصل الأول والثانى والثالث . ص ٤١٢ أ — ٤١٥ أ .

الجوهر : فالهيولى جوهر ، والصورة جوهر والمركب منهما جوهر أيضا ، ولكن الهيولى قوة والصورة كمال أول . وينتهى من مناقشة معانى الجوهر إلى وضع تعريف أولى للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » ومعنى ذلك أنها تمام الصورة لجسم طبيعى له أعضاء يسميها بالآلات .

ولما كانت النفس كمالا لجسم له طبيعة معينة خاصة به ، فهى لهذا السبب تعد فردية شخصية لا يمكن أن توجد فى أى جسم غير الجسم الذى أعدت له . ويتضمن هذا الموقف نقدا لآراء الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس يمكن أن تحل فى بدن حيوان وتتعاقب فى أبدان مختلفة حسب نظريتهم فى التناسخ . ويقول أرسطو معقبا على هذا الرأى : إن أى شىء لا يقبل أى نفس كما اتفق ، فكمال أى شىء ينشأ فيما هو هذا الشىء بالقـــوة ، أى فى الهيولى الملائمة له ، فالنفس ضرب من الكمال ، وصورة لما هو بالقوة للمستعد لقبول طبيعة معينة .

وبعد ذلك يمهد أرسطو لتعريفه الثانى للنفس بالوظائف التى تقوم بها فيقول : إن المتنفس يختلف عن غير المتنفس فى أن الأول حاصل على الحياة ، وعرف الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات فنحن نجد فى النبات حياة لأن به قوة ومبدأ يقبل بها الزيادة والنقصـان بنسبة مرسومة ، فالنبات ينمو فى جميع الاتجاهات وتستمر فيه الحياة ما دام قادرا على امتصاص الغذاء ، لكن النبات يخلو من سائر قوى النفس الأخرى . وإذن توجد الحياة فى النبات وفى جميـــع الـكائنات الحية الأخرى ما دامت تشتمل على القدرة على امتصاص الغذاء . وإذا تدرجنا فى مراتب الحياة بعد النبات نجد تدرجاً فى الوظائف ، ففى الحيوان نجد أن الإحساس أساس تكوينه ، وأن النفس فيه ـ أى فى الحيوان ـ هى مبدأ الوظائف الحيوية بالإجمال ، وهى كذلك بالنسبة للنوع الإنسانى ، وهذه الوظائف الحيوية

الموجودة فى الحيوان هى قوى التغذى والحس والفكر والحركة ، ويضاف اليها التخيل والنزوع لأنهما متعلقان بالإحساس .

ويستدرك أرسطو أخيرا فيقول : « أما فيما يختص بالقوة النظرية أى بعقل الإنسان فان الأمر ليس واضحا ، وأن ها هنا نوعا آخر من النفس ، تختلف عن النوعين السابقين . وأنها وحدها ـ أى نفس الإنسان الناطقة ـ هى التى يمكن أن تفارق الجسم كما يفترق الأزلى عن الفاسد ، ولو ان هذه المفارقة عقلية لا جسمية أما أجزاء النفس الأخرى من نامية وحاسة فهى فانية . وكأنه لا يعترف العقل بالشخصية الفردية المعينة لكائن حى له نفس وجسم معين .

وبعد هذا التفصيل لأنحاء الحياة للكائنات الحية ، يضع أرسطو تعريفه الثانى للنفس فيقول : « إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك فى المكان » ، وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمـــال ، من نباتية وحاسة وناطقة ـــ ويفصل أرسطو قوى الحياة فى النفس أى القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة ، ففى النبات نجد القوة الغاذية فقط ، وفى الحيوان نجد الغاذية والحس والقوى النزوعية ، والنزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة . ونجد عند بعض الحيوان قوة الحركة وتوجد جميع هذه القوى فى الإنسان مضافا اليها قوة التفكير والعقل . وإذن فكل نفس داخلة فيما يليها ، فالنفس النباتية داخلة فى الحيوانية ، والإنسانية والحيوانية داخلتان فى فى الإنسانية كما يدخل المثلث فى المربع ، وتترتب قوى النفس بحيث توجد الغاذية بدون الحاسة ، ولكن النفس الحاسة لا توجد بدون الغاذية ، والنفس الناطقة أو الإنسانية لا توجد بدون قوى الغاذية والحاسة .

٩ ـ النفس النباتية .[1]

يفصل أرسطو الكلام فى النفس النباتية أو القوة الغاذية ـ فيقول إنه قبل البدء فى البحث عن القوة النباتية والحاسة والغاذية ، يجب أولا أن نحدد فعل هذه القوى ، أى وظائفها لأن الوظائف أسبق عقلا من القوى ، ويجب أن ندرس قبل هذا ما يقابل هذه الأفعال ، أى موضوعات الفعل القوى الحاسة وهى الغذاء والمحسوس والمعقول ، ونبدأ أولا بتفصيل القول فى الغذاء والتوليد : النفس الغاذية أول قوى النفس وأعمها ، ومنها توجد الحياة فى جميع الكائنات ولها وظيفتان ، التوليد والتغذى ، لأن أقرب الوظائف إلى الطبيعة لكل كائن حى كامل هو أن يخلق كائنا آخر شبيها به ، فالحيوان يلد حيوانا والنبات يصدر عنه نبات آخر بحيث يشارك الكائن الحى فى الكامل الأزلى والابدى بحسب طاقته ، لأن هذا هو الموضوع النزوعى لجميع الكائنات ولسائر ضروب نشاطها الطبيعى . فالتوليد إذن غائى ، أى أن غايته حفظ النوع لا بأفراد أزليين بل بالاستمرار فى خلق أفراد متشابهين بالنوع .

ويرجع إلى النفس النباتية أيضا الاستحالة والنمو والزيادة والنقصان لأن الشىء لا يزيد أو ينقص إلا إذا تغذى ولا شىء يتغذى إلا إذا كان حيا ، وفيما يختص بالنمو نجد أن فى جميع الكائنات الحية حدا وتناسبا فى المقدار والنمو ، وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار كما يقول هيرقليطس ؛ وإلى الصورة لا إلى الهيولى ، من حيث أن النفس علة ومبدأ الجسم الحى وهى علة من حيث أنها

---

(١) المقالة الثانية — الفصل الرابع — ص ٤١٥ أ ـ ٤١٦ ب

أصل الحركة وأنها غاية وأنها جوهر الأجسام المتنفسة . والنفس غاية لأن الجسم يلتزم حدودا معينة فى النمو بحسب صورة الكائن الحى أى النفس . ويعود أرسطو فيبحث عن فعل التغذى ، ويفصل القول فى هذه الوظيفة وفى الغذاء والمغتذى ، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء : رأى يقول إن الضد غذاء الضد ، فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء ، وعلى العموم نجد أن العناصر الأولى الأربعة هى التى يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر مغتذى ، هذا هو الرأى الأول فى الغذاء ، أما الرأى الثانى فقد ذهب اليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه ، فكأن الشبيه غذاء الشبيه ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح ، « الضد غذاء الضد » ، أم « الشبيه غذاء الشبيه » . يبدأ بالفحص عما نعنيه بالغذاء . أهو ما يضاف إلى المغتذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر ، أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم ، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم؟ وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله : إن مبدأ أن الضد يتغذى بالضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم ، وأما المبدأ الآخر وهو أن الشبيه يتغذى بالشبيه ـ فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم ، وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين . والغذاء هو الذى يحفظ الحياة على الكائن الحى وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد ، أى توليد كائن شبيه بالمغتذى .

وينتهى من هذا الفصل بإيجاز عوامل الغذاء ، فيقول إن الغذاء يقوم على ثلاثة عوامل : الأول الكائن الذى يتغذى وهو الجسم الذى به النفس ، والثانى

ما به الكائن يتغذى وهو الغذاء بالإضافة إلى الحرارة الغريزية وهى آلة النفس النباتية ، إذ هى تهضم الغذاء ، والثالث ما يغذى الكائن الحى وهى النفس الأولى أى النباتية وهى المولدة فى الحقيقة لكائن شبيه بالمغتذى .

١٠ — ما هو الاحساس[١]

إن الإحساس ضرب من الاستحالة ، ولا يوجد كائن قادر على الحس بدون أن تكون له نفس . ويتساءل لماذا لا تكون أعضاء الحس هى نفسها موضوعات الإحساس أى المدركات الحسية ، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية ؟ ويضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يجعلون الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التى هى موضوعات الإدراك الحسى ، ويستدرك فيقول إن قوة الحس لا توجد فى العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط وإذن فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل ومحسوس بالقــوة ومحسوس بالفعل . وعلى هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتماً على حضور المحسوس ، إذ أن حضوره ضرورى لتتم عملية الإحساس فلن يكون المحسوس بالفعل فى عضو الإحساس إلا عندما تتم عملية الإحساس . وبهذا يرد أرسطو بطريقة حاسمة على رأى القائلين بأن أعضاء الحس هى موضوعات الإحساس ، وكان قد ساق هذا الرأى فى بداية كلامه عن الإحساس كما ذكرنا .

والمحسوسات جزئية وخارجية وهى ليست كموضوعات الفكر الكلية التى

---

(١) المقالة الثانية ــ الفصل الخامس ــ ص ٤١٦ ب ــ ٤١٨ آ

تتوقف على إرادة الشخص ، فليس من الممكن إذن أن يكون وجود المحسوسات نتيجة لإحساسنا بها فقط دون الرجوع إلى الشيء الخارجي . وينهي أرسطو كلامه في هذا الموضوع بقوله إن ملكة الحس هي القوة ، كما أن ملكة المحسوس هي الفعل فتنفعل القوة من حيث أنها ليست شبيهة بالمحسوس من هذه الناحية حتى إذا تم الانفعال أصبحت شبيهة بالمحسوس واتصفت بوصفه .

١١ – موضوعات الاحساس[1]

بعد أن بين أرسطو ماهية الإحساس ، وعلاقته بالمحسوس يذكر أن المحسوس يقال على ثلاثة أنواع من الاشياء : نوعان يدركان بالذات ، ونوع بالعرض ، الأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة ، وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوسا بها جميعا ، فالأول أى الخاص كاللون للبصر وكالصوت للسمع . أما الثاني أى المحسوسات المشتركة ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ، فإننا ندركها بعدة حواس في وقت واحد أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض ، كقولنا : إن هذا الأبيض ابن دياريس مثلا ، فالموضوع المحسوس هنا هو ابن دياريس وأما الأبيض فهو متعلق بالمحسوس بالعرض فندركه بالعرض أيضا ، لأن الموضوع المحسوس (ابن دياريس) قد اتحد بالأبيض عرضا ، وكقولنا أيضا إن المر أصفر ، فإن الموضوع المحسوس هنا وهو المر مدرك بحاسة واحدة وهي الذوق وأن طبيعته الثانية هي كونه من المذاق لا كونه

(١) المقالة الثانية . الفصل السادس — ص ٤١٨ أ

أصفر اللون . فالصفرة متعلقة به بالعرض لأنها ليست فى الأصل من مكونات المرارة المدركة بالذوق ، وإذن فالأصفر بالنسبة للمرارة محسوس بالعرض .

١٢ — المحسوسات الخاصة : [١]

بعد أن تكلم أرسطو عن موضوعات الحواس ، وذكر أنها على ثلاثة أنواع أخذ يتناول كل قسم منها على حدة . فبدأ بالكلام عن المحسوسات الخاصة وهو حينما يعالج هذه المحسوسات الخاصة يتناول فى نفس الوقت قوى الحس الخاصة بها ، فيتناول قوة الإبصار وموضوع الرؤية أى الإحساس البصرى والمرئى المحسوس ، ويشير أيضاً إلى الحواس الخمس وهى : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، ويقابلها من حيث المحسوسات : المرئى والصوت والرائحة والطعم والملموس على التوالى ، ويضع أرسطو قاعدة عامة ، وهى أنه لا يوجد تماس بين المحسوس وعضو الحس ، إذ بينهما متوسط ، ولكننا نلاحظ أن موقفه قلق بصدد هذا المتوسط فيما يتعلق بإحساس الذوق واللمس ، فهو تارة يقول إن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة ، ومن ثم فلا يدرك الشىء المذاق أو الشىء الملموس عن طريق متوسط بينهما وبين قوتى الحس الخاصتين بهما ، وتارة أخرى يقول إن الذوق واللمس يخضعان لنفس القاعدة . وقد فسر الإسكندر قول أرسطو على أساس أن الذوق واللمس لا يخضعان لهذه القاعدة وتبعه من المحدثين « هويز » .

(ا) البصر والمرئى : وأول ما يصادفنا بالنسبة للبصر أنه لا يتم أى إبصار

---

(١) المقالة الثانية . الفصل السابع — ص ٤١٨ أ — ٤١٩ ب

للألوان إلا مع وجود الضوء ، والضوء هو فعل المتوسط الذى بدونه لا يتم الإبصار ، ويسمى أرسطو هذا المتوسط فى عملية الإبصار باسم « المشف » ، فالضوء إذن هو فعل المشف ، إذ اللون أى المرئى أو المحسوس يحرك المشف كالهواء مثلا ثم يحرك هذا المشف ـ وهو متصل ـ عضو الحس ، وإذن فالمتوسط يجب أن يوجـد بالضرورة لكى يتم الإبصار ، وكذلك المتوسط ضرورى بالنسبة للصوت والرائحة ، إذ أنها لن يحدثا الإحساس بمماسة عضو الحس مباشرة ، ولكن المتوسط هو الذى يتحرك بتأثير فعل كل منهما ، فيحـرك بدوره عضوى الحس المقابلين أى الأذن والأنف . فإذا وضعنا المرئى أو المسموع أو المشموم بحيث يكون ملاصقاً أو مماساً لعضو الحس الخاص به ، فلن يحدث إحساس أبداً . ويذكر أرسطو فى هذا الموضع من كتابه : أن الأمر فيما يختص باللمس والذوق هو كذلك ، على الرغم من أنه سبق أن قال فى موضع آخر بعدم ضرورة المتوسط بالنسبة لهذين الحسين .

ويبين أرسطو أنواع المتوسط فيقول : إنه فى الأصوات الهواء ، وفى الروائح لا اسم له ، إذ فيه خاصة مشتركة للهواء والماء ، وهذه الخاصة بالنسبة للمشموم كالنسبة بين المشف واللون .

١٣ — (ب) السمع :[1]

يشير أرسطو إلى حاسة السمع وموضوعها ، فلكى يكون هنـاك سمع يجب أيضاً أن تتحقق ثلاثة شروط (١) — ما يحـدث الصوت أو القارع والمقروع . (٢) — ثم المتوسط الذى ينتقل فيه الصوت إلى السمع . (٣) — ثم أداة السمع أى الأذن ، ولن يتم سماع صوت بدون هـذه الشروط الثلاثة .

---

(١) المقالة الثانية — الفصل الثامن — ص ٤١٩ ب — ٤٢١ أ

فليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء ، بل هو صفة تنتقل بتوسط الهواء ، فالصوت نفسه هو الذى يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن . ويكون الجسم رناناً إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تصل إلى قوة السمع ، فإذا تحرك الهواء الخارجى المقابل للأذن ، تحرك الهواء الموجود بداخل الأذن .

١٤ — (ح) الشم والرائحة :[1]

موضوع إحساس الشم هو الرائحة ، وليس إحساس الشم دقيقاً عند الإنسان ، بل قد يكون لديه أضعف مما هو عند كثير من الحيوان . ذلك أن إحساس الإنسان بالروائح ضعيف ، ويحصل الشم أيضاً بالمتوسط — وهو الهواء والماء — لا بالمماسة بين المشموم وعضو الشم ، والإنسان لايشم بدون تنفس .

١٥ — (د) فى الذوق والطعم :[2]

يقول أرسطو : إن قوة الذوق هى ما كانت كذلك بالقوة ، وأن الشىء المذاق هو العلة التى تخرجها إلى الفعل . ويذكر أيضاً أن المذاق نوع من الملموس ، وهذا هو السبب فى أنه لايدرك بالجسم المتوسط الغريب . فكما أن اللمس لايحتاج إلى متوسط ، فكذلك الذوق لايحتاج إلى توسط الهواء والماء ، مثل المرئيات أو المسموعات . وينسب ابن رشد هذا الرأى إلى الإسكندر . ويقول : إن هذه القوة كاللمس إذ أنها تدرك محسوساتها بوضعها على آلة الحس عند الإنسان ومن ثم فهى ليست بحاجة إلى متوسط؛ ولكن أرسطو

---

(١) المقالة الثانية — الفصل التاسع — ص ٤٢١ أ — ٤٢٢ أ

(٢) « « — « الماشر — ص ٤٢٢ أ — ٤٢٢ ب

سيعود فى الفصل القادم إلى معارضة هذا الرأى ، وإلى القول بضرورة وجود متوسط لكى يتم الإحساس باللمس والطعم .

١٦ — (ه) فى اللمس والملموس :[1]

اللمس أكثر الحواس دقة فى الإنسان ، وبدون اللمس لايستطيع أن يعيش أى حيوان . ويتساءل أرسطو فى مستهل كلامه عن اللمس عما إذا كان الإحساس اللمسى يرجع إلى عدة حواس تختص به ؟ وعما إذا كان يحتاج إلى متوسط هو اللحم ؟ أم أنه يتم بطريقة مباشرة ؟ وهو يرد على تساؤله قائـــلا : « إن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد » . فالتضاد بالنسبة للبصر مثلا ، هو البياض والسواد ، وبالنسبة للسمع الحاد والغليظ ، والذوق ، المر والحـــلو ... أما الملموسات فعلى العكس من هذه المحسوسات إذ أنها تشمل متضادات كثيرة يدرسها اللمس فى وقت واحد ، كالحار والبارد ، واليابس ، والرطب ، والصلب واللين ، وهكذا نجد للمس موضوعات متعددة ، بينما يكون لكل حاسة موضوع واحد خاص بها ، وكذلك فبينما نجد أن لكل حس خاص حاملا أو متوسطاً معينا ، ـ فالصفات التى ندركها بالسمع يكون حاملها الصوت ... ـ نلاحظ من ناحية أخرى أنه يتعذر علينا ملاحظة وجود مثل هذا المتوسط فى اللمس لأنه لايوجد «بعد» بين إحساس اللمس والملموس كذلك الذى نجده بين الإحساسات الأخرى وموضوعاتها . بعد هذا يتساءل أرسطو عن عضو اللمس وكيفية إدراكه لموضوعه أى « الملموس » ؟ . ويعود أرسطو فى هذا الفصل إلى نقد ما سبق أن قاله عن الذوق واللمس فى الفصل العاشر ، فيذهب إلى أن اللحم المتحد اتحاداً طبيعياً بالكائن الحى هو المتوسط لقوة اللمس ، وبذلك

---

(١) المقالة الثانية ـ الفصل الحادى عشر — ص ٤٢٢ ب — ٤٢٤ أ

يؤيد قاعدته الأولى ، وهى أنه لا تماس أبداً بين المحسوس وعضو الحس ، إذ يوجد بينهما دائماً متوسط حتى فى حالة اللمس ، وكأنه يشير بهذا إلى أن حاسة اللمس ترجع إلى الأعصاب المثبثة فى الجسم الحى على عمق معين بعد الطبقة الأولى من اللحم . وقد أشار جالينوس إلى مثل هذا الرأى إذ أنه ذكر أن الأعصاب هى آلات الحس .

ويستطرد أرسطو ليفصل موقفه هذا فيقول « إن الإحساس بالنسبة لجميع المحسوسات يتم على نحو واحد ، فنحن ندرك الصلب واللين بالمتوسط ، تماماً كما ندرك المسموع والملموس والمشموم ، إلا أنه بينما نجد أن إدراكنا لمحسوسات كالمسموعات والمرئيات والمشمومات إنما يتم لوجود مسافة أو فاصل بين عضو الحس وموضوعه ـ نجد من ناحية أخرى أن الإحساس بالملموس والمذاق إنما يتم عن كثب أى أنه يوجد دائماً فاصل بين المدرك الحسى والمدرك . أما فيما يختص بالملموس والمذاق ، فإن هذين المدركين الحسيين يتم الإحساس بهما عن كثب ، ولهذا فإن المتوسط بالنسبة لهما يغيب عنه ، ومع ذلك فإننا إذا فحصنا الأمر بعناية وجدنا أنه يلزم القول بوجود متوسط فى كل حالة إحساس دائماً ، رغم أننا لا نلاحظ ذلك بوضوح فى الذوق واللمس » .

وفرق آخر وهو أننا ندرك المرئيات والمسموعات والمشمومات لأن المتوسط يحدث فينا أثراً معيناً ، وعلى العكس نجد أن الإدراك فيما يختص بالملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل يحدث فى نفس الوقت مع المتوسط ، كما يضرب المرء على درعه فليس الدرع عند ضربه هو الذى يضرب الإنسان ، بل تتم الضربتان فى آن واحد . ويظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو الحس هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم ، فلا يحدث الإحساس أبداً فى أى حالة بتماس عضو الحس للمحسوس . ولما كنا لا ندرك

ما يوضع على عضو الحس مباشرة وندوك ما يوضع على اللحم ، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس وليس اللحم هو عضو اللمس نفسه .

والإحساس اللمسي ـ كغيره من أنواع الإحساس الأخـــرى ـ ضرب من الانفعال إذ أن المحسوس أى الفاعل ، يخرج عضو الحس ـ وهو الجزء الذى به اللمس ـ من القوة إلى الفعل .

ويتحدث أرسطو أيضـا عن طبيعة الحاسة نفسها بعـد أن ذكر لنـا ، أنه لا يمكن لها أن تحس بدون متوسط ، فيقول : إن الحاسة نفسهـا ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة فى المحسوسات ، ففيها الحار والبارد ، واليابس واللين بدرجة متوسطة . وهذا هو السبب فى أن الحس يحكم على المحسوسات ، ذلك لأن ما هو متوسط بين ضدين يكون أقدر على الحكم على أيهما ، إذ أنه يتوسط بينهما فيكون نقطة الإلتقاء الأكثر اقتراباً من كل منهما .

وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهما بالفعـل ، بل كليهما بالقوة ، فكذلك فى أعضاء الحس الأخرى ، وفى اللمس أيضاً يجب ألا يكون العضو بالفعل حاراً أو بارداً بل يكون متوسطا بينها لكى يدرك عضو الحس ما يزيد على هذا المتوسط أو ما ينقص عنه فى درجة الحرارة .

١٧ ـ عن عمل الاحساس بوجه الاجمال :(١)

يقول أرسطو : إن الحاسة فى كل إحساس هى القـابل الصور المحسوسة عارية عن الهيولى ، كما يقبل الشمع طابع الختم بدون أن يستبقى مادته سواء كانت من الحديد أو الذهب . وعضو الحس الأول هو الذى توجد فيه قوة

(١) المقالة الثانية — الفصل الثانى عشر — ص ٤٢٤ أ ـ ٤٢٤ ب

لقبول الصور المحسوسة وعلى هذا الأساس نجد أرسطو يضاهى بين العضو والقوة فهما فى نظره شىء واحد من حيث مفهومهما ، والفرق بينهما هو أن العضو الحاس ذو كم جسمى ، أى أنه مقدار ما وامتداد فى المكان على حين أن قوة الحس أو الحاسة نفسها المتعلقة بالعضو الحاس ليست مقدارا أو كما ، بل هى « صورة ما » .

وإذن فأرسطو يلخص هنا ما سبقت الإشارة اليه فى الفصول السابقة ، ويتكلم فى هذا الموضع عن الإحساس بوجه عام وعن المتوسط الذى لا يتم بدونه أى إحساس ، ويقول : إنه جعل الإحساس قوة لكى يجعل منه مبدأ قادرا على قبول الصور المحسوسة بعد أن يخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس الخارجى .

ويستطرد أرسطو فيذكر أن الإحساس هو القدرة على إدراك الموضوع ونقيضه . فالبصر حاسة المرئى واللامرئى (الظلام) فالظلام لا مرئى بالنسبة لقوة الإبصار ، والسمع حاسة للمسموع واللامسموع (السكون) والمسموع هو الصوت واللامسموع قد يكون انتفاء الحركة فى الهواء وهو المتوسط الناقل للصوت ، وقد يكون أيضا صوتا خافتا تحت عتبة الإحساس السمعى أو مصاكة أى صوتا شديدا يعطل حاسة السمع . والشم حاسة المشموم واللامشموم أى ما له رائحة ضعيفة أو ما تكون له رائحة قوية مفسدة لآلة الشم . وأما الذوق فهو حاسة المطعوم واللامطعوم وهو ما له طعم ضئيل جدا أو ضعيف أو هو نافذ الطعم بدرجة شديدة مفسدة للذوق . أما اللمس فهو حاسة الملموس واللاملموس ونعنى باللاملموس ما تكون فيه الصفات الملموسة ضعيفة جدا كالهواء ، أو ما تشتد فيه هذه الصفات فتفسد آلة اللمس .

١٨ — فى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة : [١]

يتكلم أرسطو فى هذا الموضع عن عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات المتنفسة ، فيشير أولا إلى أن النفس يجب أن توجد بالضرورة فى أى كائن حى ، فهى علة النمو والنضوج والاضمحلال ، إذ أن هذه الأمور كلها إنما ترجع إلى التغذى وكذلك فإن بقاء النوع فى أفراده يرجع بالضرورة إلى التوليد ، وهو مبدأ القوة الغاذية . أما الإحساس فلا يوجد إلا فى الحيوان ، وهو ضرورى له إذ هو من أدوات الكائن الحى التى يحيا بها . ويفرد أرسطو لحاسة اللمس مكانا مرموقا فى مجموعة هذه الإحساسات ويرى أن وجود اللمس ضرورى فهو لا غنى عنه لحفظ حياة الحيوان ؛ ويقول أيضا إن الكائن يجب أن يكون مركبا لكى يوجد فيه اللمس ، فالحواس الأخرى كالشم والسمع والبصر تعمل بمتوسطات ، فإذا لم يكن فى الحيوان إحساس باللمس فانه سيعجز — إذا حصل تماس مباشر — عن تجنب بعض الأشياء وإدراك الأخرى والإقبال عليها للانتفاع بها ، فلن يستطيع بذلك أن يحفظ بقاءه ، ولذلك كان اللمس ضروريا للكائن الحى أكثر من أى حاسة أخرى ،وكذلك فإن الذوق ضرب من اللمس فهو حاسة فحص الغذاء ، والغذاء هو الجسم الملموس فلا غنى للحيوان عن الذوق واللمس وإذن فلا يمكن للحيوان أن يعيش بدونها . وكذلك فان الصوت واللون والرائحة لا تغذى ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان فلا تؤثر فى الحيوان كالذوق واللمس ، ووجودها بأعضاء الحس الثلاثة المقابلة لها هو من قبيل الأفضل لا الضرورى ، وذلك لكى تدرك الحيوانات الراقية ، المحسوسات من بعيد بمتوسط وليس بالتماس كما هو حاصل فى اللمس . ويعود أرسطو فيستدرك فى نفس

---

(١) المقالة الثالثة — الفصل الثانى عشر ، ص ٤٣٤ أ — ٤٣٥ أ

هذا الوضع : قائلا إن وجود هذا المتوسط شرط ضرورى فى الإحساس باللمس أيضا فالمماسة تكون الحس لا لحس اللمس ، الذى يدرك بمتوسطه من جهة أن هذا المتوسط ينفعل ويتحرك بتأثير المحسوس ، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط . فالمتوسط إذن محرك ومتحرك .

١٩ ـ وظيفة اللمس الرئيسية (١) :

يعود أرسطو إلى الكلام عن اللمس فيقول إن الحيوان إذا لم يكن عنده لمس فلن تكون عنده أى حاسة أخرى . واللمس وحده هو الذى يدرك موضوعه مباشرة . وهنا يشير أرسطو إلى أن هذا هو الرأى الشائع ، فاللمس يحصل بمماسة المحسوسات نفسها . فكأنه فى آخر كتاب النفس يذكر هذا الرأى الأخير بعد إيراده الرأى المعارض له مرات كثيرة أثناء كلامه عن اللمس، ولذلك فان الإسكندر اعتبر أن هذا هو الرأى الأخير لأرسطو فيما يختص باللمس ، وقال مؤكداً : إن أرسطو يرى أن الملموس لا يدرك بمتوسط . ولكن هذا التحفظ الذى أورده أرسطو فى آخر صفحة من كتاب النفس ـ وهو أن هذا الرأى الأخير هو الرأى الشائع ـ يدل على تردده فى الأخذ برأيه هو ، وتعميم وجود المتوسط فى كل حاسة حتى فى اللمس . ويبدو أن هذا الرأى الشائع كان موجودا عند الأطباء وغيرهم فى ذلك العصر ، ويلاحظ أن جالينوس [٢] متأخر جداً عن أرسطو . ولهذا فالرأى ليس له . ويقول أرسطو إن عضو اللمس لا يتكون من أى عنصر وحده بل هو يتكون من العناصر جميعا ، وهذا

(١) المقالة الثالثة — الفصل الثالث عشر — ص ٤٣٥ أ — ٤٣٥ ب

(٢) جالينوس الطبيب الفيلسوف (١٣٠ — ٢٠٠ م)

الرأى غريب بعض الشىء بعد أن رفض أرسطو تأليف الحواس من العناصر الأولية .

ويذكر لنا بعد ذلك أن الإفراط يفسد عضو الحس ، فاستعمال العين فى الإبصار بصفة دائمة يجهدها وقد يقضى عليها .

٢٠ ـ الحواس الباطنة : الحس المشترك والتخيل والذاكرة :

(١) الحس المشترك (١) :

وإذا كان لكل محسوس معين عضو حس خاص به ، فهل يكون للمحسوسات المشتركة ـ قياسا على هذا ـ عضو حس خاص بها ؟ يبدأ أرسطو فينفى وجود هذه الحاسة السادسة ، ولكنه بعد أن يعدد وظائف الحس يعود فيفترض وجود نوع من الإحساس يجمع بين الإحساسات الخاصة ويؤلف بينها بصدد موضوع واحد خارجى . أما وظائف الحس المشترك فمنها : أنه يقابل الموضوع الذى يشتمل على عدة إحساسات كالحركة والمقدار والشكل فيدركها فى وحدة ، باعتبار أنها تتعلق بموضوع واحد ، فالشكل يرى ويلمس مثلا ، فإذا أخذنا تفاحة فإننا نجد أنها تشتمل على عدة محسوسات : إذ هى مرئية بالبصر من حيث لونها وشكلها ، وهى ملموسة باليد من حيث حجمها وصلابتها وبرودتها وسخونتها أو حرارتها ، وهى مشمومة بحاسة الشم ، من حيث أن التفاح رائحة خاصة ، وهى مذاقة أيضا باللسان . فما الذى يجمع بين هذه الإحساسات كلها ، ويدرك أن لها حاملا واحدا هو موضوع الإدراك الحسى الحقيقى الذى نطلق عليه اسم « التفاحة » ؟ لابد إذن أن يكون الحس المشترك هو الذى يدرك هذه المحسوسات المؤتلفة المكونة التفاحة . فهذه إذن أولى وظائف الحس المشترك .

---

(١) م . س . الفصل الثانى ص ٤٢٦ ب — ٤٢٧ أ

ثم أننا قد نقرن إحساساً معيناً بإحساس آخر لكى ندرك طبيعة موضوع معين . فإذا جعلنا مادة « السكر » مثلا موضوعاً لإدراكنا الحسى ، فإننا نحكم بأن هذا الشىء ذا اللون الأبيض حلو، فالجمع بين الاحساس البصرى وبين إحساس الذوق فى موضوع واحد هو السكر، لابد أنه يرجع إلى قوة أخرى غير الإحساسات المختلفة ، وهى الحس المشترك .

وأمر آخر هو أننا بالحس المشترك نحكم على التغاير الموجود بين الإحساسات الخاصة ، كأن ندرك أن اللون غير الطعم أو الصوت أو الرائحة وأنها متغايرة وإدراك هذا التغاير يجب أن يكون بقـــوة واحـدة تقضى بأن الطرفين أى المحسوسين متغايران ، فلن نستطيع التفريق بين الحلو والأبيض إلا بقوة خاصة لا تدرك الحلو وحده أو الأبيض وحده .

وأيضا فإن المحسوسات إذا غابت عنا ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس ، ويرجع هذا إلى الحس المشترك الذى هـو كخزانة للصور المحسوسة الآتية من الحس. وأخيراً فإن من وظائف الحس المشترك ،الإحساس بالإحساس ، إذ أن كل واحدة من الحواس الخاصة تدرك محسوساتهـا ، وهى لا تدرك فى نفس الوقت أنها تحس بهذا الإحساس،فيكون الإحساس بالإحساس ساعة حصوله موضوعاً لإدراك الحس المشترك .

٢١ — (ب) التفكير والادراك والتخيل : [1]

بعـد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشـار إلى دوره فى عمليـــات الإدراك الحسى ينتقل الى البحث فى التخيل وموضوعه،فيقـــول :

---

(١) المقالة الثالثة — الفصل الثالث .ص ٤٢٧ أ — ٤٢٧ ب (التخيل)
ص ٤٢٧ ب — ٤٢٩ أ

إن الإحساس يترك آثاراً تبقى فى قوة باطنة نسميها المخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها فى غيبة المحسوس . ولما كان هناك نوع من الإرتباط الوظيفى بين الحس والتخيل ، لهـــذا فإن أرسطو يميز بين التخيل والإحساس لكى يحدد وظيفة كل منها :

١ ـــ فالإحساس إما قوة أو فعل ، والاحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التى تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد إحساس بالفعل بدون المحسوس نجد فى حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية فى غيبـــة الإحساس أو المحسوس .

٢ ـــ الإحساس حاضر دائما فى الكائن الحاس سواء كان هـــذا الحضور بالقوة أو بالفعـــل ، أما التخيل فليس كذلك ، فقـــد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ ـــ إذا افترضنا أن الإحساس والتخيل شىء واحد ، فيجب أن يوجد التخيل فى جميع أفراد الانسان والحيوان ، ولكننا بالدراسة وجـــدنا أن التخيل خاص بالانسان وبعض الحيوان ، وليس بجميع الحيوان ، فالنمـــل مثلا ليس عنده تخيل .

٤ ـــ وبينما يكون الإحساس بصورة ما ، مطابقة بين الحس والمحسوس ، نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفاً من عندنا .

٥ ـــ فى الإحســـاس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أى أن الموضـــوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما فى التخيل فإن

هذه العملية متعلقة بإرادتنا ، فنحن نتخيل في الوقت الذي نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذي نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الإدراكية ، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوى الإحساس والتفكير ، ولو أنه لايمكن أن يوجد بغير إحساس. وكذلك فالتخيل غير التفكير ، إذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لايتعلق بالإرادة ، بينما صور التخيل تخضع للارادة ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بإرادتنا ، والتخيل قد يكذب فى موضوعات الحس الخاصة ، بينما تصدق هذه الحواس . والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالإحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صواباً أو خطأ .

ويستند أرسطو إلى مقدمات أوردها فى الفصول السابقة من كتاب النفس وينتهى إلى النتائج التالية وهى :ـ

اولا : أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الإحساس وأن يوجد عند الكائنات التى تحس .

ثانيا : أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال .

ثالثا : أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً .

ويستطرد فى تفصيل النتيجة الأخيرة ، فيقول : إن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما ، وعندما يحصل الاحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشىء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ . وكذلك فإن الخطأ يقع دائما فى إدراك المحسوسات المشتركة .

فيكون لدينا ثلاثة أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الإحساس .

أولها : تخيل يقوم على الإحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقاً ما دام الإحساس حاضرا ، ويكون صادقا أو كاذبا إذا غاب موضوع الإحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الإحساس حاضرا أو غائبا ، وتزداد نسبة الخطأ فيها إذا كان هذا الموضوع غائباً .

وينتهى أرسطو إلى تعريف التخيل بعد أن بين أنه شيء آخر غير الإحساس وغير التعقل وغير الذاكرة ـ ولو أن الذاكرة قائمة على المخيلة ، فالمخيلة تقتصر على إدراك الصور ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهي تتعلق بالماضي .

يعرف أرسطو الخيال إذن بأنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل . ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية ، التي يستمد منها الخيال مادته ، لهذا فقد اشتق لفظ « فنطاسيا » أي الحس المشترك من النور ، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للمرئيات . وعلى العموم فان صور الخيال تبقى في نفوسنا وتكون شبيهة بالإحساسات ، وقد يتم الفعل بتأثيرها عند الحيوانات ، وهي كائنات حية لا عقل لها ، وكذلك قد تؤثر في الإنسان الواقع تحت وطأة المرض أو النوم .

٢٢ ـ النفس الناطقة : العقل المنفعل ، العقل الفعال

(١) العقل المنفعل(١)

العقل ليس كالحس ، فجميع الحيوان يحس ، والإنسانوحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سووا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك والعقل يجب أن يكون غير منفعل مع قدرته على قبول الصورة ، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة ، دون أن يكون هذه الصورة نفسها ، وأن يكون العقل كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات ، ويجب أن يكون غير ممتزج .

وإذن فالعقل ـ أى ما به تفكر النفس وتتصور المعانى ـ ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر . وهو غير ممتزج بالجسم وليس له عضو خاص به ، إذ أن هذا يجعله ينفعل بخصائص المحسوس كالحار والبارد . وهنا يقبل أرسطو رأى أفلاطون الذى يجعل النفس مكانا للصور ، ولكنه يستدرك بقوله : إن هذا لا يصدق إلا على النفس فحسب . ولن تكون أيضا الصور موجودة فى النفس بالفعل بل بالقوة فقط . والعقل يختلف عن الحس ، إذ أن الحاسة لا تقوى على الادراك عقب تأثير محسوس قوى ، أما العقل فإنه عندما يعقل معقولا شديدا فإنه يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة ، وذلك يرجع إلى أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له أى أنه ليست له آلة خاصة لممارسة فعله .

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل ، ويستطيع استعادتها فيسمى **العقل المستفاد** (أو العقل بالملكة) وهو كالعالم الحاصل على المعلومات ، وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما ، لا كما كان قبل أن يتعلم أو

---

(١) المقالة الثالثة ــ الفصل الرابع ــ ص ٤٢٩ أ — ٤٣٠ أ

يحصل على المعلومات ، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التى أدركهـا . وبينما يدرك الحس المحسوسات بأعراضها الخارجية المشخصة نجـد أن العقل يدرك ماهيات هذه المحسوسات سواء كانت هذه الماهيات متحققة فى الخارج أم مفارقة .

والعقل هو بالقوة المعقولات ، ولا يكون العقل المعقولات بالفعل قبل أن يعقل ، والعقل معقول كسائر المعقولات إذ أن العقل عندما يجرد صور الأشياء الهيولانية ويقبلها قبولا غير هيولانى ، يعقل فى أثناء ذلك ذاته .

لدينا إذن درجتان من درجات العقل : **العقل المنفعل** وهو ما سمى فيما بعد بالعقل الهيولانى أو المادى ، وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة ؛ **والعقل المستفاد** وهو العقل المنفعل بعد أن حصل على الصور المعقولة بالفعل .

٢٣ – (ب) العقل الفعال(١) :

يميز أرسطو فى النفس بين العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يضم جميع المعقولات وهو العقل المنفعل ، والعقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدث المعقولات جميعا وهو شبيه بالضوء الذى يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل ، وهو مفارق لا منفعل وغير ممتزج من حيث أنه فعل ، والفاعل أسمى من المنفعل أو هو مبدأ الفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ، وهو علم بالفعل ، وهو وموضوعه شىء واحد ، وإذا كان العلم بالقوة متقدما زمنا على العلم بالفعل ، فإن العلم بالفعل متقدم على الإطلاق حسب مذهب أرسطو . وهذا العقل الأخير لا يكون بالقوة أبدا فهو لا يعقل تارة ثم يعقل تارة أخرى . ويقول أرسطو :

---

(١) المقالة الثالثة – الفصل الخامس – ص ٤٣٠ أ

« وعندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر [١] . وعند ئذ فقط يكون خالداً وأزلياً » . فهل يقصد بذلك مفارقته العقل المنفعل بعد تجريده الصورة المعقولة وتعقل العقل المنفعل لها بحيث يصبح هذا العقل الأخير عقلا مستفادا ؟ أم أن معنى المفارقة هنا هو مفارقة النفس الجسم بعد الموت ؟ ويبدو أن الرأى الأخير هو الأرجح لأن أرسطو يقول : « إنه يصبح عندئذ خالدا وأزلياً » ، وأنه « لا يتذكر بعد المفارقة لأنه لا يحتفظ بأى ذكرى الحياة قبل الموت » على حين أن العقل المنفعل فاسد لأنه يتذكر ولأنه متصل بالكائن المركب من جسم ونفس ويتأثر تبعا لذلك بظروف الحياة ، إذ أن العقل يقوم فى الأصل على تجريد الصورة الخيالية لتصبح موضوعاً التعقل فإذا فسد الجسم فسدت معه قوة الخيال وفسد بذلك العقل المنفعل .

وقد أثارت العبارة الأخيرة فى الفصل الرابع جملة إشكالات . إذ ما معنى قوله : أننا بدون العقل الفعال لا نعقل ؟ إذا كان المقصود هو أن أى شىء بالقوة يحتاج إلى مبدأ بالفعل لإخراجه من القوة إلى الفعل ، فيكون العقل الفعال هو هذا المبدأ ولكن هل يوجد بالفعل دائمـــا فى النفس أم أنه يوجد خارج النفس ؟ وإذا كان التفكير قائما على الاحساس ، فيكون المحسوس هو الذى يخرج الحس من القوة إلى الفعل ، ويصبح عمل العقل تجريد الصورة المعقولة من الصورة الخيالية — المستمدة من الادراك الحسى — لتكون مادة التعقل . وإذا فالعقل الفعال هو المبدأ الذى يقدم الصورة المعقولة العقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصورة .

لقد فهم المتأخرون أن هذا المبدأ — إذا كان خالداً وأزليا ، وكان بالفعل

---

(١) يقصد بالجوهر ، الجوهر الشخص المركب من نفس وبدن .

دائما فانه يجب أن يكون خارج النفس . وقد كان الاسكندر الأفروديسى أول من قال بهـذا الرأى وتبعه فى ذلك المسلمون وغيرهم ، وجعلوا مركزه فى عقل فلك القمر . والواقع أنه حسب المبدأ الارسطى نجد أن آلة الادراك تكون دائما قوة صرفة لا تخرج إلى الفعل إلا بتـأثير موضوع الادراك فاذا جعلنا العقل الفعال داخل النفس وهو بالفعل دائما — سواء عقل أم لم يعقل — فنكون بذلك قد خرجنا على هذه القاعدة العامة . وإذا كان هذا العقل أزليا وخالدا فن أين أتى وما مصدره ؟ .

إن العقل الفعال إذن ما دام بالفعل دائما ، فانه سيكون محركا غير متحرك . ولأرسطو نص أوردناه فى الفصل الرابع من المقـالة الأولى يقول فيه : « وفيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد » ، أما الصور الطبيعية الأقرب الينا فانها تخرج من المادة لتعود اليها . ويقول فى كتاب « تكوين الحيوان » : « إن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل فى الجنين » [1] .

وهنا يصادفنا إشكال هام ، ذلك أن أرسطو يرد على الفيثاغوريين بقوله : إن النفس لا تحل فى أى جسم بل فى جسم معين لها بالذات ، وإذا كان العقل الفعال جزءاً من النفس فلا بد أن يتميز فى كل نفس فردية عن النفوس الأخرى، وإذا كان كذلك فسيكون من عنصر فان يفنى بفناء الجسم ، ولكنه غير فان ، فيبقى القول إذن بأنه ليس عقلا فردياً ، وأنه مبدأ عام لا يتعلق بنفس فردية معينة ، وهذا ما يؤيد تفسير الاسكندر ، وما يعطى لنا تفسيرا دقيقا لمعنى المفارقة عند أرسطو الأمر الذى يثير صعوبات جمة حول حقيقة الاتصال الجوهرى بين النفس والجسم ، إذا كان مبدأ الادراك العقلى متعال على التجربة مفارقا لحياة الكائن الحى — أى الانسان — كل المفارقة .

(١) تكوين الحيوان — المقالة الثانية — الفصل الثالث .

٢٤ — التمييز بين العقل النظرى والعملى : [١]

العقل النظرى يدرك الماهيات ، وكذلك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات ، وذلك بتجريده الصور المعقولة من الصور المحسوسة . وتتم عملية الإدراك فى هذه الحالة بدون النظر إلى استجلاب منفعة ما من المدرك ، بل أن الادراك يكون عملية عقلية خالصة تنصب على الماهيات لتدركها فى حقيقتها بقطع النظر عن أنها خير أو شر لنا . أما العقل العملى فإنه يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فيحرك النزوع إلى قبولها أو النفور منها . وهناك فرق بين الحس والعقل بهذا الصدد ، إذ الحس يدرك الملائم وغير الملائم ، أو اللذيذ والمؤلم بالنسبة لجزئية متشخصة ، أما العقل العملى فإنه يتعدى هذا التشخيص الجزئى ويحكم على ماهية الشىء بأنها خير أو شر ، أى أن موضوع تعقل العقل العملى هو الصورة المجردة من الصور الخيالية ، أما الحس فانه يتصل بالصور الحسية .

٢٥ — موازنة بين عمل كل من العقل والحاسة والتخيل [٢]

ويجمل أرسطو فى هذا الموضع ما سبق أن ذكره عن النفس ، فيشير إلى أنه يمكن القول بأن النفس هى الموجودات نفسها ، ذلك أن الكائنات إما أن تكون محسوسة وإما أن تكون معقولة . فمن حيث المحسوسات نجد أن الإحساس والمحسوس شىء واحد أو أن الإحساس يصبح المحسوس بالاتصال فى عملية الإحساس .

وأما من حيث المعقولات ، فإن العقل والمعقول يصبحان شيئاً واحد فى عملية التعقل وهنا نعود فنذكر ما سبق أن ذكره أرسطو من أن قاعدة « الشبيه يدرك الشبيه » لا تنطبق هنا الا عندما يتم الإحساس أو التعقل

(١) المقالة الثالثة — الفصل السادس والسابع ، ص ٤٣٠ أ — ٤٣١ ب

(٢) المقالة الثالثة — الفصل الثامن ، ص ٤٣١ ب .

أما قبل ذلك فالمحسوس بالقوة مباين للاحساس بالقوة وكذلك للمعقول والعقل، وهذا ما يمنعنا من تفسير عبارة أرسطو التى يوردها فى مقدمة هذا الفصل على أنه تصورى المذهب .

ويفصل أرسطو هذه المقدمة فيذكر أن العلم بالقوة ، أى التعقل بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان المحسوسات بالقوة والمعقول بالقوة ، أى الأشياء بالقوة ، أما العلم بالفعل والإحساس بالفعل فإنهما يقابلان المحسوس بالفعل والمعقول بالفعل أى الأشياء بالفعل .

والنفس تشتمل على قوة الحس وقوة العقل وهى بالقوة الأشياء المحسوسة والمعقولة ، وليس معنى هذا أن تكون النفس الأشياء ذاتها ، بل المقصود هنا صور الأشياء ، فليس الحجر فى النفس بل هى صورته ، فالحاسة إذن صورة المحسوسات بالقوة أو بالفعل وكذلك العقل هو صورة المعقولات بالقوة أو بالفعل .

ولما كانت الصورة لا توجد مفارقة للأشياء التى هى صورة لها ، فان المعقولات توجد فى صورة المحسوسات أى أنها تستمد منها . فالمعقول صادر عن المحسوس ، ويقول أرسطو إنه لهذا السبب إذا لم توجد المحسوسات فاننا لا نستطيع أن نتكلم عن شىء أو نفكر أو نعقل، فاننا فى غيبة الإحساس لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أى شىء ، فالتعقل يستند أولا على وجود المحسوس أى على صورته المدركة بالحس. ثم أننا لا نستطيع استعمال العقل بدون الصورة الخيالية، فالأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا أنها لا هيولى لها ، أما المعانى الأولية فهى ليست أخيلة ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها ، فكأنه يحمل فى العقل ما يحمل لا يستطيع الاستغناء عنها وهى صادرة عن الحس أو التخيل ، كقوانين المنطق الأولية والجوهر والعلة ... الخ .

وفى نهاية المقالة الثالثة من كتاب النفس يخصص أرسطو الفصول ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، الكلام عن القوة المحركة ليوضح علة الحركة فى الكائنات الحية وكيف أن مصدرها النفس [١] .

٢١ — الموقف الارسطى بصدد النفس — اجمال :

رأينا كيف أن النفس هى الصورة الحيوية الكائن الحى وأنها كمال أول لجسم طبيعى أى غير صناعى وكيف أنها قد تكون نباتية أو حيوانية أو ناطقة . ولكل من هذه النفوس قواها الخاصة بها :

أ — **فالنفس النباتية** : وهى التى يسميها أرسطو بالنفس النامية ، وهى توجد فى النبات ، ولها وظيفتان هما : النمو والتوليد . ويحدث النمو فى الكائن الحى بفعل الغذاء ، الذى يتحول إلى نوع مادة الكائن الحى ، ولكن هذا النمو فى هذا الكائن الذى يعتبر مركباً طبيعياً لا يستمر إلى مالا نهاية ، بل يتحدد بحسب صورة النوع أى نفسه .

أما فعل التوليد فهو الذى يحفظ النوع فى أفراده .

ويلاحظ أن قوى النفس النامية توجد فى النفس الحيوانية والنفس الناطقة على السواء .

---

(١) وهو يشير فى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من الكتاب إلى عمل الحواس المختلفة فى حفظ الكائنات الحية الحاصلة على النفس ، ويبسط القول فى النفس ووظائفه الرئيسية وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره أرسطو بهذا الصدد حين الكلام عن النفس فى الجزء الخاص بالحواس الظاهرة .

ب — **وأما النفس الحيوانية** : وهي التي تسمى عند أرسطو بالنفس الحاسة فإن لها نوعين من الحواس :

ظاهرة وباطنة — أما الظاهرة فهي الحواس الخمس ، أي البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

والحواس الباطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

وقد سبقت الإشارة إلى وظائف كل منها ، وقد بينا كيف أن التخيل إحساس ضعيف وأن الذاكرة تقوم على التخيل .

وترتبط هذه الحواس الظاهرة والباطنة بالنفس الناطقة ووظائفها في الإنسان .

جـ — **وأخيرا نجد النفس الناطقة** : والعقل في الانسان قوة صرفة ، وهو لا يدرك المحسوسات مباشرة لأنه مفارق . وهو إما نظرى يدرك الماهيات في أنفسها وإما عملى : يحكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فيغرى الناس بالميل اليها أو ينفرهم منها . وقد بينا كيف أنه لا يمكن أن يتم أى إدراك عقلى إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل فعال وعقل بالفعل وذلك حسب المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ما هو بالقوة يخرج إلى الفعل بتأثير ما هو الفعل . وكذلك فان كل معرفة عقلية فانما تستمد من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس.

وهذه الصور الخيالية هي مادة التعقل ، والعقل الفعال — وهو بالفعل دائما — يجرد الصور المعقولة من هذه الصور الخيالية ويقدمها العقل المنفعل ليتحد بها فيخرج بذلك من القوة إلى الفعل ويصبح عقلا بالفعل .

على أنه يجب الإشارة فى نهاية كلامنا عن « النفس » إلى الاتجاه الواقعى الذى حرص أرسطو على التزامه فى دراسة العلم الطبيعى الذى تندرج تحته دراسة النفس ، ذلك أنه - كما بينا - يجعل الإحساس الأساس الأول للمعرفة سواء كانت حسية أم عقلية ، فليست موضوعات العقل ، معقولات خالصة قائمة بذاتها كما هو الحال عند أفلاطون . بل هى معانى يجردها العقل من الصور المحسوسة والنفس كذلك ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون بل هى صورة الجسم متحدة به اتحاداً جوهرياً .

وإذا كان وضع العقل الفعال على هذه الصورة القلقة قد أثار موجة من التساؤل حول طبيعته ووظيفته ، فإن الخروج به نهائياً عن دائرة الواقعية الارسطية إنما يرجع إلى الشراح وليس إلى أرسطو .

* * *

الفصل السابع

مابعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

١ — الفلسفة الاولى ومركزها بين العلوم :

يبدأ أرسطو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله : إن النـــاس جميعا يشتهون المعرفة بالطبع ، وعلامة ذلك ما نشعر به من لذة فى إحساساتنا ، فإننا نميل اليها لذاتها لا لمنفعتها ، ولا سيما إحساسنا البصرى . . فنحن نفضل النظر على أى شىء آخر حتى ولو لم يكن بقصد العمل . والسبب فى ذلك أن معظم حواسنا تتيح لنا المعرفة وتكشف لنا عن الاختلافات الكثيرة بين الأشياء . ولما كان الإنسان حاصلا على ذاكرة تمكنه من استرجاع صور المعارف الحسية المتعددة فإنه بذلك تتكون لديه « تجربة » . ذلك أن التجربة إنما تنتج عن الذاكرة .

For the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience .

وقد تشبه التجربة العلم والفن إلى حد كبير . ولكن الواقع أن كلا من العلم والفن إنما يحصل عليه الإنسان من خلال التجربة .

ذلك أن تعدد المعارف التجريبية لدى الإنسان بالنسبة لموضوع واحد يجعله حاصلا على علم عملى بهذا الموضوع أو ما يسمى بالفن ، فالفن ينشأ حينما يستخلص الإنسان من معارفه التجريبية حكما كلياً يصلح التطبيق على طائفة من الموضوعات أو الحالات .

Art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced .

فالحكم مثلا بأن هذا الدواء يشفى «كالياس» أو «سقراط» ، أو بضع أفراد آخرين إنما يرجع إلى التجربة . أما الحكم بأن هذا الدواء يشفى جميع المصابين من ذوى الأمزجة المعينة ، فهذا الحكم يرجع إلى الفن .

وكلما تقدم الإنسان فى مضمار الحضارة وتشعبت مطالبه ، تظهر أعداد من الفنون تبعا لذلك : منها ما كان موجها للتسلية والترفيه عن النفس ومنها ما كان موجها لاشباع المطالب الضرورية ، ولا شك أن الفنون التى من النوع الأول أقرب إلى الحكمة من تلك الفنون المنصبة على الضروريات ، ذلك لأن هذه الأخيرة تستهدف المنفعة . وعندما اكتملت هذه الفنون جميعا اكتشف الإنسان العلم الذى لا يقصد به اللذة أو المنفعة . وذلك فى البلاد التى تهيأ لبعض الأفراد فيها فراغ من العمل فى سبيل الرزق . وهذا هو السبب فى أن الفنون الرياضية قد نشأت فى مصر لأنه كان يسمح لطائفة الكهنة بالتفرغ لهذه الفنون .

ولما كانت الحكمة هى مطلبنا — وقد حددناها مبدئيا بأنها معرفة العلل والمبادىء الأولى للأشياء — لهذا فان صاحب التجربة يعد أكثر حكمة من الحاصل على إدراكات حسية متفرقة ، وكذلك صاحب الفن أى العلم العملى أعلى فى درجة الحكمة من صاحب التجربة ، وأخيرا فإن صاحب العلم بالمبادىء والعلل يعد حاصلا على أعلى درجات الحكمة .

وعلى هذا فإن تقدم المعرفة بالتدريج يقيم نظاما ارتقائيا بين صور النشاط العقلى المختلفة من أدناها إلى أعلاها ، فكلما انصبت المعرفة على البحث عن العلل وتخلصت من ظروف التجربة الساذجة وابتعدت عن الاعتبارات النفعية وارتبطت بالعلل البعيدة ، كلما اقتربت أيضا من المثل الأعلى العلم المطلق ، وهو معرفة الحقيقة عن طريق عللها ومبادئها الأولية ، وليس هذا العلم سوى الحكمة التى تدرسها الفلسفة ، ولما كانت الفلسفة الأولى أى الميتافيزيقا هى العلم بالعلل

الأولى للأشياء ، فإنها تصبح العلم بالله وبذاته من حيث أن الله هو العلة الأخيرة لكل ما هو موجود وهو الذي يؤسس كل وجود وكل معقولية(١) .

وعلى هذا يطلق على الفلسفة الأولى أو الحكمة اسم العلم الإلهي لأنه يبحث في الله وهو الموجود الأول والعلة الأولى ، أما العلم الطبيعي فهو الفلسفة الثانية ويليها العلم الرياضي . وهذه هي مجموعة العلوم النظرية التي تطلب فيها المعرفة لذاتها، وهي أسمى من العلوم العملية وهي: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل .

ويجمل أرسطو الاعتبارات التي كانت من أجلها الفلسفة الأولى والعلوم النظرية بصفة عامة أسمى من العلوم العملية فيما يلي :

١ — أن من يعرف الأشياء جميعا بقدر المستطاع دون أن يعرف تفصيلات كل شيء على حدة يكون أكثر حكمة من غيره ، لأن العلم بالعلة أو العلم الكلي أسمى من العلم بتفصيلات الواقع فقط لأن الحاصل على العلم الكلي يعلم في نفس الوقت جميع الجزئيات والتفصيلات المندرجة تحت هذا الكلي بالقوة .

٢ — أن العلوم النظرية والفلسفة الأولى بصفة خاصة تبحث في موضوعات صعبة ليس من السهل على الإنسان معرفتها لأنها بعيدة عن الإحساس ولهذا فالباحث فيها هو أحكم الناس وهو حاصل على أسمى معرفة .

٣ — وكذلك فإن الذي يعرف الأشياء بعللها ، يكون أقدر على التعليم من الذي لا يعلمها على هذا النحو ، فإن الذين يعلموننا هم الذين يعرفون علل كل شيء .

٤ — وأيضاً فإن معنى العلم يتحقق في طلب العلم لذاته لا لنتائجه ، وهذا أقرب إلى الحكمة لأن الرجل الحكيم لا يجب أن يؤمر بل هو الذي يأمر وكذلك فهو لا يجب أن يطيع بل يتعين أن يطيعه من هو أقل منه في الحكمة .

---

(١) المقالة الأولى — الفصل الأول ، ص ٩٨٠ أ سطر ١٩٨٢ .

وأما الذى يدفعنا إلى طلب العلم لذاته لا لمنفعة والهرب من الجهـــل أى الارتماء فى أحضان المعرفة ، هو العجب أو الدهشة التى تلازمنا حينما نكتشف المجهول ، وهذا الشعور ملازم لأجزاء العلم النظرى أكثر من ملازمته لأجزاء العلم العملى .

٥ — وأخيرا إن هذا النوع من المعرفة ينصب على معرفة غاية الفعل فى كل شىء ثم معرفة الخير الأسمى فى الوجود كله .

٦ — وكذلك فإن الفلسفة الأولى أى الحكمة ، تبحث فى أكثر الموضوعات الوهية فتبحث فى ذات الله وصفاته وأفعاله وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول الوجود[1] .

٢ ـ موضوعات الفلسفة الأولى :

إن أرسطو ـ كعادته فى بحث مشكلات العلم والفلسفة — يستعرض آراء السابقين عليه وينتقد ما لا يتفق مع آرائه من مذاهبهم ، وقد أشرنا إلى مجمل مواقفه النقدية فى مجال العلم الطبيعى وعلم النفس.

وفى مبحث الميتافيزيقا لا يخرج عن هذا الاتجاه ، فتراه يعرض لمشكلات الوجود والتغير عند السابقين فيرد على القائلين بأن الوجود مادى فقط وكذلك القائلين بأنه معقول فحسب ، ويخرج إلى القول بأنه وجود مادى ـ عقلى يرجع إلى المادة والصورة معاً . والوجود الواقعى ليس جزئيا فحسب كما أدعى الطبيعيون وليس كليا فحسب كما أدعى الإيليون وأفلاطون والفيثاغوريون ، بل أن الوجود الحق إنما هو الجوهر المشخص . وكذلك ليس الوجود واحدا ثابتا كما ادعى الإيليون ،

---

(١) المقالة الاولى — الفصل الثانى — ص ٩٨٢ أ — ٩٨٢ ب

كما أنه ليس كثرة متغيرة كما أدعى هرقليطس ، بل هو وجود يكتنفه تنظيم أعلى يشير إلى الوحدة والتماسك ويخضع للتغير المرسوم الذى يستند إلى موجود أول أزلى فى قمة الوجود .

أ — فموضوعات الفلسفة الأولى إذن هى الوجود ومبادئه وعلله وصفاته الجوهرية (١) أو بمعنى آخر تبحث الفلسفة الأولى أو علم الوجود فى المبررات التى تسمح لنا بأن نقرر وجود الأشياء على نحو ما هى عليه فى الواقع فما الذى يسمح لنا بأن نقرر أن سقراط هو كذلك بالفعل وأنه موجود ، وأن الفرس هو على نحو ما هو موجود أمامنا بالفعل (٢) . وهذا التساؤل يقودنا إلى البحث عن حقيقة الرابطة الوجودية التى تربط المحمول بالموضوع من الناحية الوجودية — لا من الناحية المنطقية — فى أى تعريف ، من حيث أن التعريف إنما ينصب على ماهية الوجود وخصائصه الجوهرية . بمعنى آخر يرى أرسطو أن المشكلة الأولى فى علم الوجود هى البحث عما يسمح لنا بحمل صفات ما على موضوع ما :

لقد أعتقد أفلاطون خطأ أنه قد حل المشكلة عن طريق الجدل حينما وضع فروضا أولية ثم حاول إثباتها ، والواقع أن المنهج الأفلاطونى بهذه الصورة إنما يبحث فى قيمة التعريفات بعد اتمامها . وكذلك فإن أصحاب العلم البرهانى يعجزون عن حل هذه المشكلة ذلك لأنهم يستخدمون التعريفات نفسها وإمكان قيامها ، فلا يبقى إذن — كما يقول أرسطو — إلا أن تكون هذه المشكلة من اختصاص علم جديد لم يكن معروفا من قبل وهو الفلسفة الأولى أو العلم الذى يبحث فى مطلق الوجود. وإذا كان بارمنيدس قد أثار مشكلة الوجود لأول مرة فى

---

(١) ما بعد الطبيعة — المقالة السادسة — الفصل الرابع — فقرة ١٠٢٨ أ .

(٢) م. س المقالة السابعة — الفصل الأول فقرة ١٠٢٨ ب .

تاريخ الفلسفة إلا أنه لم يفطن إلى أنه كان يمهد بذلك لظهور علم فلسفي جديد تدور مباحثه حول هذه المشكلة ، فكأنه أثار الجدل حول المشكلة لكي يرد على الطبيعيين وهرقليطس فحسب ، وكان على أرسطو أن يعرض فيما بعد لإمكان قيام علم الوجود ، ويرتب قضاياه ويستعرض مشاكله .

ب — فموضوع الفلسفة الأولى إذن هو الوجود ، ولكنه ليس الوجود العرضي أو الاتفاقي أو الوجود المعبر عنه بالرابطة في القضية ، بل الوجود الذي تبحث فيه الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت . فالوجود العرضي لا يصلح أن يكون موضوعا لأي علم إذ أن الأعراض زائلة وغير ثابتة وترد إلى المقولات التسع ، أما الوجود الاتفاقي فهو معلول عرضي ، وموضوع العلم يجب أن يكون ضروريا ، أما الوجود المعبر عنه في القضية فهو يتعلق بالصدق أو الكذب من الناحية المنطقية لا من الناحية الوجودية . ولكن الوجود العرضي والاتفاقي إنما يفترض بداهة وجود جوهر تحمل عليه هذه الأعراض والصفات المتعلقة بالموضوع وعلى هذا فإن جميع أنواع الوجود إنما ترجع إلى الجوهر وتشتق منه ، وإن لم يكن ثمت جوهر لم توجد الأعراض أو الصفات .

فموضوع هذا العلم إذن هو الجوهر من حيث طبيعته الأولية أي من حيث وجوده .

ج — ويتعين على الفلسفة الأولى أيضا أن تضع المبادىء الأولية أو البديهيات ، أي المبادىء الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي بدونها يستحيل الكلام عن الوجود على أي نحو . وهذه المبادىء هي : الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ، وهي مبادىء أولية وبديهية من حيث أنها لا تفتقر إلى البرهان ، ولكن تقام الحجة [١] على منكريها باستخدام برهان الخلف أي تثبت لهم أنهم حينما ينكرون هذه المبادىء فإنهم يقرون بصدقها في نفس

(١) م . س — المقالة الرابعة — ف ٤ — ٧ .

الوقت». فنطالب إلى الخصم أن ينطق بلفظ واحد له مفهوم فإذا قال « إنسان » فإنه يقصد بذلك الإشارة إلى ماهية معينة يستحيل أن تكون « لا إنسانا » .. فكأنه يسلم ضمنا بأن ما هو إنسان ليس « لا إنسانا » ، أى أنه يسلم بصدق مبدأ عدم التناقض وهكذا يمكن الرد على حجج بروتاغوراس وآرائه الذين ينكرون هذا المبدأ فلا يمكن اجتماع الأضداد أى الوجود واللاوجود فى شىء واحد يكون بالفعل ، بل يمكن ذلك فى حالة كونه بالقوة . وأيضا يستحيل أن يكون الإحساس الواحد والرأى الواحد صادقا وكاذبا فى نفس الوقت ، وبالنسبة للشخص الصحيح والمستيقظ والعالم ومن يرى الأشياء عن قرب . والحس الصحيح لا ينقل الينا عن شىء واحد فى وقت واحد أنه كذا وليس كذا ، وأخيراً فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه كما زعم هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل تنعدم الصورة وتبقى الهيولى كتقوم لتحل فيها صورة أخرى . وعلى هذا فقد أمكن لنا أن نعرف حقائق الأشياء لأن العلم ينصب على الصورة وهى ثابتة دائمة مادام الشىء باقيا وأما الذى يتغير فهى أعراض الشىء فقط . وكذلك فإن القول بإجتماع الوجود واللاوجود معا فى آن واحد إنما يؤدى إلى إستحالة التغير والتحول بين الأشياء . وهكذا فإننا نرى كيف أن مذهب الصيرورة المطلقة والكثرة اللامتناهية عند هرقليطس قد إنتهى إلى مذهب بارمنيدس القائل بالسكون التام والوحدة التامة، وكلا المذهبين بعيد عن الصواب ومن ثم فإنه يجب التسليم بصحة المبادىء الأولية التى تدخل فى نطاق مباحث الفلسفة الأولى.

د — وليست الفلسفة الأولى علم الخير ، أو علم العلة الغائية ، أو علم العلة المحركة وهى لا تبحث كذلك فى تحليل الموجودات وردها إلى عناصرها الأولية المادية كالماء والهواء والتراب ، وليس من وظيفتها أيضا أن تصعد عن طريق الجدل إلى المعقولات العليا القائمة كما فعل أفلاطون، بل هى تبحث فى تبيين الخصائص

المشترك للموجودات كما هي في الواقع المحسوس . فهي إذن العلم الكلي الذي الذي يبحث في الماهية فيدرس ماهو مشترك بين الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التي تجعلها تندرج تحت جنس معين وتتميز بفصل نوعي(١) .

ويجب ألا يظن الباحث في هذا العلم أنه حينما يبحث عن الوجود من حيث هو وجود فحسب ، سيحصل على الجنس الأعلى للوجود ، فهذا خطأ قد وقع فيه الفيثاغوريون والأفلاطونيون ، فقد سبق أن ذكرنا (٢) كيف يضع أفلاطون الوجود كجنس أعلى في محاورة السفسطائي ، غير أن الوجود مع أنه صفة كلية إلا أنه لا يعد جنسا تكون الموجودات الأخرى أنواعا تندرج تحته، ذلك أن أوائل الأجناس هي المقولات ، أما الوجود بمعنى الواحد أو الجوهر فهو متقدم عليها ومشترك بينها (٣) لا بالمعنى الذي أشار إليه أفلاطون حينما جعل الواحد أو الوجود جنسا بحيث تصدر عنه سائر الموجودات ، ولكنه مع هذا لم يجعل الوجود نقطة البداية في مذهبه بل بدأ من الأضداد كالوجود واللاوجود ، والواحد والكثير ، والمتناهي واللامتناهي ، وجعل الموجودات تصدر من مزيج من هذه الأضداد .

وتعارض الفلسفة الأولى هذا الاتجاه فتغلق الباب أمام الجدل ، فالأضداد ليست مبادىء أولية ، ولكنها حالات وجودية الجوهر ، فإن الشيء يكون جوهرا قبل أن يكون متناهيا أو لا متناهيا ، وكذلك فإن الجوهر المشخص كإنسان أو كفرس ليس له ضد ، ومن ثم فإن مبدأ الأضداد لا يصلح أن يكون نقطة بداية الجدل (٤) .

---

(١) م.س المقالة الثالثة — ف ٣ — فقرة ٩٩٨ أ .

(٢) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي — الجزء الاول .

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة العاشرة — ف ٢ .

(٤) م.س — المقالة الرابعة عشر — ف ٢ — فقرة ١٠٨٧ أ .

وإذا كان الوجود ليس جنسا وليس أحد طرفى الضدين فلا يبقى إلا أنه محمول ، وأنه يحمل على أشياء جزئية شخصية مثل سقراط وكالياس وهذه الموجودات المشخصة هى التى تدرسها الفلسفة الأولى لإستخلاص ما بينها من خصائص مشتركة .

ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد أخطأ حينما جعل الكلى موضوعاً للعلم وليس الجزئى المشخص فاقتضاه ذلك أن يضع فوق المحسوس المتغير أصولا ثابتة معقولة وهذه الأصول هى المثل .

هـ — والواقع أن أرسطو يقرر أيضا صراحة ، أن موضوع العلم هو الكلى ، فهل ثمت تعارض بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أرسطو من حيث أنه يجعل من الجوهر الجزئى المشخص موضوع علم الوجود بينما يجعل الكلى موضوعا للعلم أى للموضوع الأول فى المعرفة ؟

إن أرسطو لا يقصد بالكلى المثال الذى وضعه أفلاطون فى العالم المعقول والذى يتجاوز نطاق المحسوس ويسمو عليه . ولكنه يرى أنه لكى يقوم البرهان لابد من وجود حد أوسط . ولكى يكون ثمت حد أوسط لابد من وجود الكلى ، لأن الماهية والتعريف والكلى ألفاظ مترادفة ؛ غير أن الكلى الذى يتألف منه الحد الأوسط فى القياس البرهانى ليس من نوع المثال الأفلاطونى الموجود فى خارج الأشياء ، بل إن هذا المثال لا يعتبر كلياً إذ ليس له وجود مفرد [1] إلى جوار المفرد المحسوس ، أما الكلى الذى يشتمل عليه الحد الأوسط فهو يتألف مما هو مشترك بين الحالات المختلفة المتضمنة فى الحد الأصغر .

---

(١) والتعريف — عند أرسطو — لا ينصب على الفرد لأن الفرد موجود بطريقة تحكمية فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول ، وكذلك كان الزمان والمكان متجانسان عند أرسطو (ما بعد الطبيعة — المقالة السابعة ف ١٥)

ونحن نحصل على الكلى المتضمن فى الحد الأوسط عن طريق الاستقـــراء مستخدمين فى ذلك الإحساس والفكر معـاً ، فبالإحساس ندرك الموجودات الجزئية المفردة ، وبالفكر نستخلص الخصائص المشتركة بينها ، وعلى هـذا يقوم العلم فلا يكون موضوعه الحادث الجزئى بل الكلى الضرورى ، بينما يكون الجوهر الأحق بالوجود هو الجوهر المشخص أى المحسوس . فلا يوجد تعارض إذن بين نظرية أرسطو فى المعرفة ونظريته فى الوجود.

لقد اتضح لنا إذن أن الحـــد الأوسط ليس من نوع الكلى الأفلاطونى بل هو يعبر عن وحدة حالات الحد الأصغر وهى وحـدة حالة فى الأشياء [1] وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى المحسوس للأشياء [2] .

وهذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية التى يشتمل عليها التعريف [3] كما ذكرنا .

ويتساءل أرسطو عما إذا كان للماهية وحـــدة حقيقية ، إذ أنه بدون التسليم بوجود هذه الوحدة فى الماهية لا يكون الجوهر واحـداً ، فاذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان له قدمان ، فما الذى يجعلنا نسلم بأن الحيوان ذا القدمين ماهية واحدة وليس تأليفاً من حدين منفصلين ؟ وكذلك ماالذى يجعلنا نسلم بأن عبارة « حيوان أبيض » تعبر عن ماهية واحدة وأنها ليست تأليفا من ماهيـة وصفة [4] ؟ هذه إذن مشكلة خطيرة ، فهل نحصل على ماهية الموجود بأن نرص عناصره إلى جوار بعضها — كما يقول الذريون — أو أن للماهية وحدة حقيقية؟

---

(١) ἓν κατὰ πολλῶν

(٢) التحليلات الثانية — المقالة الأولى — ف ٢ . ἓν παρὰ τὰ πολλά

(٣) مابعد الطبيعة — المقالة السابعة — ف ٤ . فقرة ١٠٣٠ ب

(٤) م . س المقالة السابعة . ف ١٢ . فقرة ١٠٣٧ ب

ولكى نجيب على هذا التساؤل — بحسب مذهب أرسطو — يجب أن نميز بين الأجزاء المادية للشىء وما يتعلق بصورته أو ماهيته . فالأجزاء المادية الدائرة هى النقط التى تنقسم إليها ، أما أجزاؤها الصورية فهى الجنس (من حيث أن الدائرة شكل مسطح) والفصل ، ومنهما يتألف تعريف الدائرة ولا تنشأ الدائرة من رص أجزائها المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن مفهوم الدائرة متقدم على هـــذه الأجزاء ما دامت فكرة نصف الدائرة تتضمن بالضرورة فكرة الدائرة ، وكذلك أيضا فإن الزاوية الحادة — وهى جزء من الزاوية القائمة — تعتبر لاحقة أو متأخرة منطقيا عنها إذ أنها تعرف بأنها أصغر من القائمة ، وكذلك فإن اليد لاحقة فى الوجود على ماهية الجسم الحى ما دام لا يمكن وجود اليد بدون الجسم .

والواقع أنه يصعب التمييز — فى أى شىء — بين أجزائه الجوهرية المتعلقة بالماهية وأجزائه المادية ، فمن العسير مثلا أن نقرر أن اللحم والعظم لا يكونان جزئين فى ماهية الانسان . وقد استغل الأفلاطونيون هــذه الصعوبة فأرجعوا الماهية الصورية للأشياء إلى أعداد تاركين مكونات الشىء الأخرى كلها فى الأجزاء المادية المحسوسة [1] .

وعلى أية حال فإن وحدة الشىء أو الجوهر المشخص لا تتحقق عن طريق رص أجزائه المادية إلى جوار بعضها ، إذ أن هذه الأجزاء متأخرة أو لاحقة على ماهية الوجود أو صورته ، وإنما تتحقق وحدة الشىء عن طريق وحـــدة مكوناته المنطقية وهى الجنس والفصل . وهما لا يتحددان عن طريق مشاركة الجنس فى الفصل ، إذ كيف يشارك الجنس فى فصول عدة متعارضة ، وكذلك

---

(١) م . س — المقالة السابعة — ف ١١

لن يتم الاتحاد بينهما بحيث تكون الفصول متضمنة فى الجنس فإن ذلك يقضى على وحدة الجنس . يبقى أن هناك نوعا آخر من الوحدة بين الجنس والفصل ذلك أن لفظ « حيوان » ولفظ « له قدمان » لا يعبران عن موجودين منفصلين بل يشيران معا إلى موجود واحد ، يبدو فى صورة غير معينة حينما نطلق عليه لفظ « حيوان » فقط أى أنه يكون مادة أو موجوداً بالقوة ، وحينما نضيف إليه لفظ « له قدمان » فإنه يصبح موجودا معينا له صورة ، أى يكون موجودا بالفعل . وعلى هذا فالموجود الواحد الذى تتحقق وحدته فى التعريف المنطقى يشير إليه الجنس بطريقة غير كاملة ويعينه الفصل بطريقة كاملة[1] ، أى أنه يكون بالقوة أولا ثم يصبح بالفعل بعد تعيينه ، على أن ماهو بالفعل يجب أن يتقدم على ما هو بالقوة مطلقاً ، فالانسان بالفعل متقدم فى الوجود على مكوناته إذ أن قولنا بأن لفظ « حيوان » فى تعريف الانسان يشير إلى عدم التعيين إنما يكون بالنسبة إلى سابق علمنا بما هو معين أى ما هو بالفعل وهو الانسان .

ومن ثم فلا ينبغى استخدام القسمة الأفلاطونية فى إقامة التعريف[2] لأنها منهج لتركيب التصورات المنفصلة فحسب ، فهى تبدأ بالجنس فتقسمه وتستمر على هذا النحو إلى أن تصل إلى الموجودات المشخصة فكأنها تنتقل من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل ، أما المنهج الصحيح فهو الذى يصعد من تعريف الموجود المشخص الذى يشتمل على الجنس والفصل لينتهى إلى الجنس أى ما هو بالقوة وهو الكلى الأفلاطونى .

---

(١) م . س ــ المقالة السابعة ــ ف ١٢ ــ فقرة ١٠٣٧ ب

(٢) م . س ــ المقالة الثامنة ــ ف ٤ ــ فقرة ١٠٤٥ ا ــ راجع كذلك الفصل السادس من نفس المقالة عن وحدة التعريف

وهذا الحد البسيط الغير المقسم الذى يشتمل عليه الجنس والفصل معا والذى يشير إلى الماهية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإدراك المباشر الذى يسميه أرسطو بالحدس[١] ولا يخطىء الحدس فى إدراك هذه الحدود البسيطة أى الماهيات مثله تماما كالإحساس بالنسبة للمحسوس الخاص وإنما يقع الخطأ حينما نركب أفكارا مجردة وليس حينما نحدس حدوداً بسيطة أى ندركها إدرا كا مباشرا[٢] .

وليس هذا الحدس من نوع الحدس الأفلاطونى الذى يعتبر نهاية المطاف فى حركة الجدل ، وتكون المثل ـ التى تتجاوز نطاق المحسوسات ـ موضوعا له ، بل إن هذا الحدس يوجد فى عملية الإدراك الحسى فهو حال فى الإحساس كما تحل الماهية فى الشىء[٣] . ونحن ندرك الكلى مثل « الإنسان » إدراكا حسيا وحدسيا من خلال الفرد المشخص : كالياس أو سقراط(٤) .

٣ ـ نقد النظرية الأفلاطونية :

لقد تبين لنا إذن كيف أن الماهيات حقائق ثابتة حالة فى الجزئيات ، ولقد أخطأ أفلاطون حينما فصل بين هذه الحقائق والمحسوسات أى حينما جعل الماهيات مفارقة ذات وجود يعلو على الوجود الحسى . وقد أشار أرسطو إلى أن أفلاطون قد أستمد فكرته عن المثل المفارقة من الكلى الأخلاقى الذى توصل اليه سقراط عن طريق الإستقراء وجعله موضوعا لتعريفاته . وقد أخرجه أفلاطون من حيزه

---

(١) νόησις

(٢) كتاب النفس المقالة الثالثة — ف ٦ — فقرة ٤٣٠ ب

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة التاسعة — ف ٩ = فقرة ١٠٥١ ب

(٤) التحليلات الثانية — المقالة الثانية — ف ١٥ — فقرة ١٠٠ أ

الأخلاقى لكى يشمل الطبيعة بأسرها فذهب إلى أن المثل هى الكليات أو الجواهر المفارقة التى تقابل الماهيات المتضمنة فى التعريفات ، أما الجزئيات أو المحسوسات فإنها تفسر بمشاركتها فى هذه المثل الكلية المفارقة . وقد حشد أرسطو جملة من الاعتراضات الجدلية على نظرية المثل[١] . ونجد قسما منها فى محاورة بارمنيدس أورده أفلاطون نفسه ليستعرض احتمالات نقد مذهبه بعد أن احتدمت أزمة المشاركة[٢] .

وقد أوضح المعلم الأول كيف أن أفلاطون قد فشل فى التوحيد بين العلم والجوهر أو الكلى ، وترجع حججه بهذا الصدد إلى موقفين رئيسيين :

١ — إما أن تكون المثل موضوعات العلم ومن ثم فلن تكون كليات أو جواهر .

٢ — وإما أنها جواهر الأشياء . ومن ثم فلا تصلح لأن تكون موضوعا العلم .

ويمكن تلخيص نقد أرسطو لنظرية المثل فيما يلى[٣] .

أولا : لا يتحقق وجود الانسان إلا فى لحم وعظم أى أن المادة من مكوناته الاساسية ، فكيف يمكن وجود مثال مفارق معقول للانسان لا

---

(١) راجع L. Robin, La Théorie Platonicienne des Idees et des Nombres d'aprés Aristote, Paris 1908

(٢) راجع المؤلف — تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الاول .

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة الأولى — الفصل التاسع — حيث نجد نقد أرسطو للمثل الأفلاطونية ، وقد انتقدها أرسطو كذلك فى مواضع أخرى متفرقة من « ما بعد الطبيعة » وأيضا فى كتبه الأخرى ، وسنشير الى انتقاداته فى مواضعها .

تشتمل على المادة التي تعين تشخصه ، وإذا وجدت هذه المادة في المثال بطلت معقوليته وأصبح محسوسا . فلا يبقى إلا أن افتراض وجود مثل مفارقة فيه مطارحة لطبيعة الاشياء ، لأن هذه المثل ستكون مجردة وغير مطابقة لأفرادها في العالم المحسوس .

ثانيا : إذا كان كل جوهر إنما يعتبر وحدة قائمة بذاتها ، فإذا كانت المثل موجودة وتصلح أن تكون موضوعات التعريفات — كما ينبغي أن تكون بحسب آراء الأفلاطونيين — فإن المثال لن يكون وحدة قائمة بذاتها . وذلك لأن التعريف يتألف من الجنس والفصل ، فالإنسان مثلا يعرف بأنه حيوان له قدمان ، وأى تعريف يجب ألا يكون عقبة في سبيل وحدة الشيء المعرف من حيث أن هذا التعريف ينصب على موجود واحد ، ولكننا نجد — إذا صدقت نظرية المثل — أن تأليف التعريف على هذا النحو يتعارض مع وحدة الشيء المعرف ، ذلك أن لفظ « حيوان » يشير إلى مثال « الحيوانية » ، ولفظ « له قدمان » يشير إلى مثال آخر لذوى القدمين ، أى أن كل واحد من هذين اللفظين يشير إلى جوهر أو كلى ومن ثم فإن المعرف أى « الإنسان » سيشتمل حينئذ على جوهرين وبذلك تبطل وحدته الجوهرية[١] . وكذلك فإن الجنس « حيوان » لن يصبح جوهرا واحدا بل سيتفتت أيضا لكى تتكون منه الأنواع ، ومن ثم فيجب التسليم بأن وحدة الجنس أو الفصل ينبغى أن تكون في الذهن وليس في الخارج أى في الأعيان كما ذكر أفلاطون[٢] .

ثالثا : لقد أخطأ أفلاطون حينما توهم بأن القول بالمثل يحل مشكلة الميتافيزيقا وأنه يكفى لذلك أن نفترض أن الموجود المحسوس يشارك في الموجود بالذات .

---

(١) م . س — المقالة الثالثة عشر — ف ٤ — فقرة ١٠٧٩ ب

(٢) م . س — المقالة السابعة — ف ١٢ — فقرة ١٠٣٧ ب

فمن حيث أن المثل جواهر ثابتة يتعين أن تظل دائما عللا على نفس النحو ، أى تكون عللا ثابتة ، ومن ثم فهى لن تفسر الحركات الظاهرة فى الأشياء المحسوسة وأسباب ظهور هذه الأشياء واختفائها . ذلك أن المثال من حيث أنه ثابت غير متحرك يصلح لأن يكون سببا الثبات وعدم الحركة وليس علة الحركة[١] فكيف إذن تفعل المثل وتكون ذات تأثير فى المحسوسات ؟

ولن يكون هذا التأثير ـ بالطبع ـ عن طريق حلول المثل فى الأشياء ، ذلك لأن المثل مفارقة والمفارق لا يحل فى المحسوس ، ولن تكون المثل كذلك عللا لحركة الأشياء إذ أنها معقولات ثابتة أزلية وغير متحركة ، فضلا عن أن المفارق المجرد والكلى بصفة عامة يعجز عن تحريك أى شىء جزئى أو إحداثه ، وذلك أن الشىء الجزئى الموجود بالفعل هو الذى يحدث شيئا جزئيا آخر . فالمهندس مثلا هو الذى ينشىء البيت ، والإنسان هو الذى يلد إنسانا آخر وهكذا[٢] .

ومن ثم فإن المثل الافلاطونية لن تفسر الصيرورة الظاهرة فى الأشياء ولن تكون هذه المثل المقترحة سوى نسخ أخرى من الأشياء الجزئية مضافا إليها لفظ ـ فى ذاتها ـ بحيث أننا بدلا من أن نفسر وجود الأشياء فى الواقع سنعمل على مضاعفة أعدادها .

رابعا : أن حجج أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدى إلى نتائج منها ـ أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة فحسب بل سيوجد لها عدد لا متناه من المثل . لأنه إذا كان ما هو مشترك بين عدد من الأشياء يسمى مثالا ، فإن ما هو مشترك بين الانسان المحسوس ومثال الانسان

(١) م . س ـ المقالة الاولى ـ ف ٧ ـ فقرة ٩٨٨ ب

(٢) م . س ـ المقالة الاولى ـ ف ٩ ـ فقرة ٩٩١ أ .

يعتبر إنسانا ثالثا ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث والإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنسانا رابعا ، وما هو مشترك بين الانسان الرابع والحدود السابقة يعتبر إنسانا خامسا وهكذا إلى ما لا نهاية أى أننا سوف لا نقف عند حد معين ، أو بمعنى آخر سوف لا نصل إلى مثال أخير ثابت يكون نموذجا وعلة لوجود أفراد الانسان : ومن ثم فستتلاشى جوهرية المثال وهـــذه هى حجة « الانسان الثالث »[١] .

خامسا : إن القول بوجود مثل لكل ما هو موجود فى العالم المحسوس يتطلب التسليم بوجود مثل للعلاقات وللإضافات وللأعراض والكيفيات وكذلك للماهيات الرياضية ؛ ولكن هذه كلها معان ذهنية لا يمكن أن تقوم بذاتها فى الخارج ، ومن ثم فيستحيل قيام مثل لها ، الأمر الذى يكون من شأنه أن يلحق النقص بعالم المثل لقصوره عن ترجمة كل ما هو واقع بالفعل فى العالم المحسوس

ويبدو أن أرسطو لم ينتقد الماهيات الرياضية بنفس الدرجة التى انتقد بها المثل المفارقة ، فعلى الرغم من أنه انتقد آراء أفلاطون الشفوية وأرجع القول بأن المثل أعداد إلى الفيثاغوريين ، إلا أنه كان يشعر فى نفس الوقت بأن الماهيات الرياضية لا تضيف أعداداً جديدة الى المحسوسات لأنها من طبيعة مختلفة عن المحسوسات ، إذ أنها تنشأ من تجريد الصور والحدود من الأشياء مع استبقائها لمحتوى هذه الأشياء ، فهى وسط بين المحسوس والمعقول بحيث لا تصلح أن تكون أياً منهما ، أى أنها لا تكون بحال جوهرا محسوساً أو جوهراً مفارقا معقولا ، بل تضاف كمحمولات للاشياء أو كتحديدات كية لها .

سادسا : إن قول افلاطون بمشاركة المحسوسات فى المثل ليس إلا نوعا من

---

(١) م . س المقالة السابعة — الفصل الثالث عشر — فقرة ١٠٣٩

الاستعارة الشعرية ، وعلى هذا سيظل الانفصال والتباعد قائماً بين عالم المثل وعالم المحسوسات فيبدو العالم الأول ، وكأنه عالم خيالى عديم القيمة، فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما فى العالم الواقعى المحسوس من إعداد للموجودات ، دون أن تكون لهذه الموجودات الخيالية أى فائدة فى نظام الوجود .

ويرجع ذلك إلى أن أفلاطون لم ينجح فى إيضاح نوع الصلة بين المثل والمحسوسات وكيف تتم المشاركة بينهما ، ومن ثم فلا يمكن معرفة تأثير المثل فى المحسوسات لأنها مفارقة لها، مغايرة لها فى الطبيعة وبعيدة عنها، وكذلك فنحن لا نشعر بأى أثر للمثل فى إدراكنا المحسوسات والقول بأن عملية التذكر تثبت وجود المثل إدعاء لا سند له من الصحة لأن كل معرفة مصدرها الإحساس كما يذكر أرسطو فى كتاب النفس .

ليست المثل إذن ماهيات واقعية للأشياء وهى كذلك لا تصلح أن تكون مبادىء لتفسير وجود المحسوسات[١] . والواقع أن أرسطو قد استغل — إلى أقصى حد — الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى بصدد نظرية المشاركة ، كما نجدها فى محاورة بارمنيدس ثم المحاولات المتكررة للخروج من هذه الأزمة فى محاورتى «السفسطائى» و «فيليبوس» وأخيراً فى التعاليم الشفوية للأكاديمية .

٥ — الوجود الواقعى (الجوهر المشخص)

إذا كان أرسطو قد انتقد المثال الأفلاطونى واعتبره بعيداً عن الوجود الواقعى فكيف إذن تصور هذا الوجود وعرفه ؟

يبدو أن أرسطو قد تصور الوجود الواقعى وعرفه بطريقتين مختلفتين :

---

(١) م . س — المقالة الثالثة عشر — ف ٩ — فقرة ١٠٨٦ ب — وأيضا المقالة الأولى ف ٩ — فقرة ٩٩١ ب .

١ — عن طريق الاحساس ٢ — عن طريق العقل

ولم يتردد أرسطو فى تفضيل طريق الإحساس على طريق العقل ، إذ الإحساس عنده هو المصدر الأول للمعرفة ولهذا فقد أكد بصراحة ووضوح أن الوجود الواقعى هو ما يقع تحت الاحساس أو هو المحسوس أو الجزئى .

ومن ثم فقد اعتبر الجوهر المشخص — كالإنسان وفرس — الجوهر الأول والجوهر الحقيقى الوحيد الذى تكون جوهرية الأجناس بالنسبة اليه جوهرية ثانوية مفتقرة لا تقوم بذاتها . هذا الجوهر وعلل وجوده هو موضوع البحث الأساسى فى الفلسفة الأولى كما سبق أن ذكرنا . ولكننا نلاحظ أن لكلمة «جوهر» معنيين مختلفين ، فعندما نتكلم عن الجوهر باعتباره أحد المقولات فاننا نستعمل اللفظ بمعنى ثانوى فيكون استعمالنا الجوهر كمحمول . ولكن المعنى الأول للجوهر يشير إلى شىء مفرد تماما ، هذا الرجل ، وهذا الفرس أى موجود له وجوده الذاتى المستقل وهو موضوع تضاف اليه محمولات ، ورغم تبدله لصفات وأحوال كثيرة فانه يبقى واحدا غير متكثر ، فسقراط فى شبابه أو فى شيخوخته هو سقراط نفسه ذو الطبيعة الواحدة المعينة ، وكذلك الصفات والأفعال لا تقبل الكثرة فى ذاتها بل تظل واحدة بالنسبة للموضوع الواحد ، فاللون لا يمكن أن يكون أبيض وأسود فى نفس الوقت ، بل يظهر لون واحد بعينه فى حال واحد ، والفعل الواحد لا يمكن أن يحتمل الخير والشر معا . وعلى هذا فيمكن القول بأن الجواهر المفردة المشخصة هى الجواهر الأولى وهى الأحوال الثابتة الدائمة فى عالم التغير أو هى اللامتغيرات فى الوجود ، إذ أن الجوهر المشخص على الرغم من خضوعه لجميع صور التغير من أدناها إلى أقصاها ، من الميلاد إلى الموت أو الفناء ، وكذلك الفعل والانفعال ولسائر أنواع التحولات الكيفية والكمية ، إلا أنه يظل مع هذا جوهرا واحدا قائما بذاته خلال جميع

هذه التغيرات ، إذ أن وجود الجواهر المشخصة هو الشرط الأساسي لوجود العالم فهي حاملة الصفات وموضع الاضافات ومحط الفعل والانفعال وكل أنواع التغير .

لقد اتضح لنا إذن كيف أن وحدة الجوهر من الناحية العددية هي مصدر تشخصه وتفرده وأن هذه الوحدة هي الخاصية الأساسية للجوهر الأول الجزئي[1] وهي التي تجعله مستعدا لقبول الأضداد من الصفات دون أن يتكثر في ذاته .

ولكن الذي يقبل الأضداد دون أن يفقد وحدته يكون له وجود بالقوة ، وهذه من خصائص المادة ، فالمادة إذن هي التي تقيم الجزئي المشخص[2] ، وعلى هذا فالجوهر المشخص مدين بخاصيته الأولى للمادة ، التي تعتبر المقوم الاساسي لوجوده والحامل الاول الذي يمنح الواقعية للمحسوسات ويجعلها ظاهرة للاحساس.

ولكن استناد أرسطو إلى المادة والإحساس وحدهما لتفسير الجوهر وتأليفه في الواقع إنما يجعل منه فيلسوفا مفرطا في الاتجاه الحسي مثل انتستين . ولهذا فهو يعود ليراجع موقفه هذا ، فيقرر في صراحة أن الجوهر الحقيقي مركب من مادة وصورة .

ولكن يبقى أن نقرر بوضوح أيهما أحق بصفة الوجود الواقعي الحق ؟

إن اعتبار الاحساس وحده مقياسا للوجود إنما يجعل أرسطو متفقا في الرأي ليس مع أتباع المذهب الحسي فحسب بل أيضا مع خصوم المعرفة على وجه الاطلاق من السفسطائيين ، ولا سيما بروتاغوراس بالذات الذي يعارضه أرسطو . وفي ذلك أيضا إنكار لمبدأ عدم التناقض[3] ، فالتشخص إذا كان حقا لا يمكن أن يصدر عن حسية بروتاغوراس التي تنتهي إلى السفسطة ، ولكن أرسطو يؤكد أنه يقصد بالاحساس ذلك الادراك الذي لا يخطىء والذي

---

(١) م س ـ المقالة الثالثة — ف ٤ — فقرة ٩٩٩ ب

(٢) كتاب المقولات ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ ὕλην ἔχει

(٣) ما بعد الطبيعة — المقالة الرابعة — ف ٤ — فقرة ١٠٠٧ ب

يتمثل فى إحساس الرجل الطبيعى لا المختل[١] ، وقد رأينا بصدد الكلام عن الماهيات والتعريف كيف يحيل أرسطو الإحساس إلى نوع من الحدس ، ذلك أن موضوع الاحساس ليس هذا المفرد أو ذاك فحسب ، بل المفرد أو الجزئى فى دائرة نوعه ، ومن ثم فان الاحساس يتحول إلى ضرب من التعقل ، فالموجود الواقعى إذن هو ما يستخلصه العقل أكثر من كونه مدركا بالحس فقط ، ومن ثم تبرز أهمية الصورة بصفتها المكون الأساسى للموجود إذ أنها موضوع التعقل وليست المادة كذلك .

ونحن نرى أرسطو يؤيد هذا الاتجاه فى المقالة السابعة حينما يميز بين ثلاثة أنواع من الجوهر : الجوهر المادى ، والجوهر المركب من المادة والصورة ، ثم الجوهر الصورى . وهو يضع الجوهر الأخير فى المرتبة الأولى من حيث أنه الأحق بالوجود وهو موضوع التعريف[٢] كما ذكرنا .

وإذن فالصورة هى العامل الجوهرى فى الموجود المركب من الصورة والمادة إذ أن المادة هى مجرد قابل للصورة ومن ثم فهى لا تلعب سوى دور ثانوى فى وجود الأشياء .

٥ ــ المادة والصورة ــ القوة والفعل :

لقد أدى بنا تحليل مكونات الجوهر المشخص إلى الكشف عن الصورة والمادة ، وعما بينهما من تضاد يشير إلى جوهرية الصورة والوضع الثانوى للمادة فى المركب منهما معا .

---

(١) م . س المقالة الحادية عشرة . ف ٦ . فقرة ١٠٦٢ ب

(٢) م . س المقالة السابعة . ف ١٧ . فقرة ١٠٤١ ب

وقد عبر أرسطو عن ذلك بنظريته فى القوة والفعل ، فليس التضاد بين المادة والصورة سوى تضاد بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل . وقد رأينا فى دراستنا للمذهب الأرسطى كيف أن أرسطو يطبق بدقة مبدأ القوة والفعل فى جميع مراحل المذهب .

فما علاقة القوة بالفعل أو المادة بالصورة ؟

لقد أشرنا إلى قول أرسطو إن الجوهر أو الماهية[١] هى الموجود بما هو موجود وذلك يعنى أنها لا ترد إلى مبدأ أعلى منها حيث أنها هى مبدأ أساسى للوجود .

وإذا كانت الماهية مبدأ أول الوجود فذلك لأنها فعل ، والفعل متقدم دائما على القوة . فما هو الفعل[٢] إذن ؟ إن الفعل بالنسبة للقوة كالمستيقظ بالنسبة النائم ، وكالبصر بالنسبة لمغمض العينين ، وكالتمثال بالنسبة للنحاس الاصفر ، وكالشىء التام بالنسبة لغير التام[٣] ؛ فالبصر والتمثال والشىء التام هى أشياء بالفعل ، أما مغمض العينين والنحاس والشىء غير التام فهى بالقوة بالنسبة للأشياء الاولى .

والفعل كذلك هو وظيفة للوجود بالفعل أو عمله ، فالابصار مثلا هو وظيفة العين[٤] . ويعتبر الفعل كذلك صورة الشىء[٥] أى الحالة النهائية التامة التى تشير إلى الحدود الممكنة لتحقق الشىء فى الواقع .

---

(١) οὐσία

(٢) ἐνέργεια

(٣) ما بعد الطبيعة . المقالة التاسعة — ف — فقرة ١٠٤٨ ب

(٤) ἔργον م . س — نفس المقالة — ف ٨ — فقرة ١٠٥٠ أ

(٥) ἐντελέχεια م . س — نفس المقالة — ف ٣ — فقرة ١٠٤٧ أ

من الواضح إذن أن فكرة القوة لا معنى لها في ذاتها وأنها لا تفهم إلا بالاضافة إلى الموجود ويعتبر الموجود بالقوة هكذا لا باعتبار وجوده على هذا النحو ، أى بالقوة بل باعتبار أنه سيصبح موجوداً بالفعل ، فالفعل هو المركز الذى تنتظم بحسبه الموجودات بالقوة .

والقوة[1] إما أن تكون فعلية وإما أن تكون انفعالية ، وأما القوة الفعلية فهى قدرة أى شىء على إحداث تغيير فى أى شىء آخر ، وأما القوة الانفعالية فهى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر :

ويوجد نوعان من القوى : ١ ـ قوى عاقلة وهى قوى النفس الناطقة .

٢ ـ وقوى غير عاقلة وهى ما فى المادة [2] .

أما القوى العاقلة فهى قوى الأضداد يفعل أحدهما أو الأخر ، فقوى النفس الناطقة تستطيع أن تفعل الشىء وضده بتدخل من الارادة الانسانية ، بينما نجد أن القوى غير العاقلة مرتبطة بمعلول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين فقط ولا يمكن أن تكون فى نفس الوقت قوة التبريد ، فى حين أن الطب هو القدرة على المرض والصحة معاً ، وسبب ذلك أن العلم هو علة الأشياء فى العقل [3] ، وأن النفس هى مبدأ الحركة فهى قادرة على إحداث الضدين المتعلقين بعلة واحدة وذلك باختيار الارادة [4] ، وينقسم ما بالقوة أيضا إلى قسمين :

١ ـ قسم يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، فإنه يتحقق له الابصار بالفعل .

---

(١) م.س — المقالة التاسعة — حيث يتناول أرسطو دراسة (القوة) وأنواعها بالتفصيل.
(٢) م.س — المقالة الثانية — ف ٢ فقرة ١٠٤٦ أ
(٣) م.س — المقالة التاسعة — ف ٢ فقرة ١٠٤٦ ب — س ١٥ — ٢٠
(٤) م س — المقالة التاسعة — ف ٥ فقرة ١٠٤٨ أ

٢ ـ وقسم آخر لايخرج إلى الفعل خروجاً تاماً وذلك مثـــل قسمة الجسم إلى غير نهاية ، فإن اللامتناهى لا يمكن تحققه أبداً [١] ـ كما سبق أن ذكرنا فى العلم الطبيعى .

والقوة كذلك إما قريبة وإما بعيدة . والقوة القريبة هى التى لاتفتقر لغير فعل واحد لكى تخرج إلى الفعل ، مثل حركة المتحرك من مكان إلى آخر ، وأما القوة البعيدة فهى التى تفتقر إلى تهيئة طويلة مثل البذرة ، إذ هى شجرة بالقوة البعيدة ، لأنها تحتاج إلى رطوبة وتربة زراعية ومعاملة خاصة ، وزمن طويل لكى تصبح شجرة .

وإذا كان ما هو بالقوة يعتبر موجوداً ناقصاً فإن الموجود الحاصـــل على الماهية أو الصورة يعتبر موجوداً قائماً بذاته ومكتمل الوجود أو هو فعل تام بل أسمى درجات الفعل ، وذلك لأن الماهية هى ما يتعلق بالموجود منذ ظهوره إلى زواله فلا تزيد أو تنقص ، إذ لايمكن أن يوجد إنسان زائد أو إنسان ناقص من حيث الماهية ، فالماهيات ثابتة ومستمرة [٢] فلا تخضع الماهية أو الصورة للصيرورة . [٣] ولكن الصيرورة ترجع إلى إتحاد صورة مع موجود يكون مستعدا لاستقبالها ، فيصبح هذا الموجود بالقوة موجوداً بالفعل بعد قبـــوله الصورة ، وهذا الموجود بالقوة هو ما يسميه أرسطو بالهيولى [٤] أى المـادة

---

(١) م.س — المقالة التاسعة — ف ٦ — فقرة ١٠٤٨ ب

(٢) يستخدم أرسطو التعبير التالى للدلالة على ثبات الماهيات واستمرارها τό τί ἦν εἶναι ومعناها : حالة كون الموجود يستمر فى الوجود على ماهو عليه .

(٣) م.س — المقالة السابعة — ف ٨ : فقرة ١٠٣٣ ب .

(٤) ὕλη ، ،

وليست المادة — فى الواقع — سوى مجموعة الشروط التى يجب تحققها لكى تظهر الصورة ، وذلك يعنى أن الموجود بالقوة الذى لا تعريف له ، لا وجود له وأن الموجود الحقيقى هو الموجود بالفعل .

تقدم الفعل على القوة : والفعل متقدم على القوة من نواحى ثلاث [١] : منطقياً وزمنياً وجوهرياً .

فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الموجود بالقوة تتضمن فكرة الموجود بالفعل ، ويقال على الموجود بالقوة إنه كذلك بالاضافة إلى الموجود بالفعل .

ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل فى الزمان المحدود القصير المدى ، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لا يصدر عن الموجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه فى الوجود ، فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقياً بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى بالفعل ، والانسان يصدر عن الانسان ، فالانسان بالقوة وهو النقطة الأولى إنما يستمد ماهيته من إنسان بالغ ، أى إنسان بالفعل .

أما تقدم الفعل على القوة من **الناحية الجوهرية** فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو ، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة ، أما اللا تعيين أو المادة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون [٢] حينما جعلوا الوجود يصدر عن الظلام أى ما هو بالقوة .

---

(١) م س ، المقالة التاسعة — ف ٨ فقرة ١٠٤٩ ب — ١٠٥١ أ

(٢) م.س ، المقالة الثانية عشر — ف ٦ ، فقرة ١٠٧١ ب

الإلهيات

لقد كان أرسطو متحفظاً بصدد التوسع فى العلم الإلهى ، فقد ذكر فى كتاب « أجزاء الحيوان » أن الموجودات غير الحادثة وغير الفاسدة هى بدون شك موجودات سامية وإلهية . ولكن معرفتنا بها محدودة وغير ميسرة . ورغم ذلك فإننا نغتبط بهذا القدر من المعرفة مهما كانت ضآلته لأنه ينصب على أكمل وأشرف الموجودات . ونحن نفضل أبسط إتصال بها على معرفتنا التامة بما يحيط بنا من أشياء ، وذلك كما نفضل أن نرى أقل جزء من موضوع نحبه على أن نعرف كثيرا من الأشياء الأخرى معرفة دقيقة .

وإذن فموضوعات العلم الإلهى قريبة من نفوسنا وحبية إلينا ، وما ذلك إلا لأنها أكثر الموضوعات مشابهة لطبيعتنا العقولة .

٦ – الجوهر الألهى وتفرده :

إن أول موضوعات الدراسة فى العلم الالهى أو الالهيات هو الجوهر الالهى أو الموجود بما هو موجود . ويفتتح أرسطو مقالة اللام من « ما بعد الطبيعة » بقوله « إن موضوع فحصنا هو الجوهر ، لأن المبادىء والعلل التى نبحث عنها هى مبادىء الجوهر وعلله : (١) » ولايمكن لغير الجوهر من المقولات أن يقوم بذاته :

ويستطرد أرسطو فى الكلام عن الجوهر فيذكر فى مستهل الفصل السادس من هذه المقالة ، أنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر : اثنان منها طبيعيان متحركان يدرسهما العلم الطبيعى ، والثالث أزلى غير متحرك واجب الوجود لذاته ، وهو

---

(١) م.س — المقالة الثانية عشر ـ ف ١ — فقرة ١٠٦٩ أ

(٢) م.س — المقالة الثانية عشر ف ٦ — فقرة ١٠٧١ ب .

موضوع دراسة علم آخر هو العلم الإلهي . وإذن فقد وضع أرسطو على قمة الوجود جوهراً محركاً ثابتاً هو صورة خالصة وفعل محض . وسنرى ـ فيما بعد ـ كيف أفضت به دراسته الحركة في الوجود إلى إثبات وجود هذا المحرك الأزلي الثابت إلا أننا يجب أن نقرر مبدئياً أن أرسطو على الرغم من وجاهة حججه التقليدية على وجود إله واحد الكون وقوة هذه الحجج ، إلا أنه لم يهتم كثيراً بمكونات الشخصية الإلهية وإيضاح مدى قدرتها وأثرها الفعال في الوجود ـ كما فعل الفلاسفة الدينيون فيما بعد على اختلاف عقائدهم ـ فقد قصر أرسطو فعل الجوهر الإلهي على إعطاء الدفعة الأولى الكون دون أي تدخل مباشر فعال في نظامه ، ثم رتب تحته طائفة من صغار الآلهة المحركين الكواكب .

وعلى هذا فلم يكن هدف أرسطو من استدلالاته في هذا المجال أن يعرف الله معرفة تامة وأن يكشف عن ذاته وعن ثراء مكوناتها ، والسبب في هذا أن الله عنده ليس له أي دور في فلسفته الأخلاقية أو السياسية ، بل هو لا يعلم شيئاً عن العالم ، وليس صانعاً له كما هو عند أفلاطون. ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه لم يكن لدى أرسطو أي قدر من الشعور الديني حينما أثبت وجود إله يحرك الكون ، بل كان كل هدفه أن يثبت وحدة الكون وسلامة تنظيمه فوضع على رأسه موجوداً واحداً قديماً . ويتضح ذلك مبدئياً من براهينه على وجود الله ، فالله موجود لأنه المطلق الذي يقابل النسبي الذي نعاينه في التجربة الإنسانية . وهو كذلك محرك أول ثابت تنجذب الأشياء نحوه كما تنجذب قطعة الحديد إلى المغناطيس دون أن يتحرك هو . وفي هذا إثبات لتنظيم ضروري للوجود تتجه أطرافه بالضرورة إلى مركز أعلى يكون قائماً بذاته . فذاته إذن علة غائية للموجودات ، وتحريكه لهذه الموجودات هو لغاية في ذاته .

تبين لنا إذن كيف أن مشكلة الجوهر الإلهي تدخل في نطاق العلم الإلهي ،

ولكن معالجة أرسطو لهذه المشكلة تختلف عن معالجة أفلاطون لها . فإذا كان أرسطو يتفق مع أفلاطون فى أن الله جوهر مفارق غير جسمى — على نحو ما سنرى بالتفصيل — إلا أن هذا الجوهر المفارق يختلف عن مثل أفلاطون أو بمعنى أدق عن مثال الخير عند أفلاطون ، إذ ليس هذا الجوهر كالكلى الذى ينطبق على كثيرين بل هو كلى بضرب من المماثلة لا باعتباره جنسا أعلى للموجودات . وهو كذلك ليس نموذجا للموجودات الحسية أى صورة معقولة أزلية لصور حسية مماثلة تخالطها مادة ، بل هو نموذج من حيث أن الموجودات حينما تتجه إليه وتحاول أن تنتظم بحسبه ، مع أنه مفارق لها ومستقل عنها جميعا ، فهو جوهر أزلى ، ذاته مطابقة لماهيته . وإذا كانت الجواهر الأخرى المركبة من الصورة والمادة تبذل قصارى جهدها للتشبه به إلا أنها لن تصل إلى تمام محاكاته بحيث يحل عليها أو يحل فيها على ما يرى أفلاطون .

وكذلك فإن هذا الجوهر الإلهى ليس موضوعا للعلم بل هو الجوهر الأسمى والعلم الاسمى الذى لا يرقى إليه العلم الإنسانى الذى تنحصر موضوعاته فى موجودات هذا العالم . أما العقل الإلهى فليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته . والله هو الجوهر الأسمى لأنه لا يحتاج إلى سند خارجه لكى يتحقق بوجوده ، بينما الجواهر المشخصة لا يتحقق وجودها إلا بوجود المادة فى الخارج . فالتمثال لا يوجد بدون الرخام ، والإنسان لا يتحقق وجوده بدون جسم مركب من عناصر مادية . أما الله فهو صورة كاملة لا تخالطها مادة لأنه فعل محض ؛ وربما ظن البعض أن أرسطو يناقض نفسه فى نظرته إلى الوجود المفرد ، ذلك أنه يرى الله صورة خالصة مع أنه موجود مفرد ، بينما تحتاج الموجودات المفردة الأخرى إلى المادة لكى تكون مشخصة ، ولكن الواقع أن المذهب الأرسطى

فى جملته يتجه نحو إعلاء مكانة الصورة كعامل أساسى فى وجود الجوهر المفرد بينما تعتبر المادة مجرد مقوم وقابل للصورة وهى بالقوة بينما الصورة فعل ، وإذن فوجود المادة إلى جوار الصورة فى المركب منهما ، يعتبر نوعاً من السلب لكمال الصورة ، من حيث أن الصورة كفعل محض أشرف وأكمل من الصورة كفعل فى الجوهر المفرد المشخص .

والله فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته وحاصـــل على وجود حقيق إيجابى ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث أنها ترجع إلى عدم افتقاره إلى الغير فى وجوده ، فهو موجود مفـــارق يكفى ذاته بذاته [١] وعلى هـذا فلا يوجد تناقض فى الموقف الأرسطى بصـــدد الوجـود المفـــرد .

وعلى أية حال فإن طبيعة التفرد فى المعقول الخالص غيرها فى المفرد المشخص وكذلك فإن مجال النظر فى كل منهما يختلف عن الآخر . فالمعقول الخالص موضوع استدلال عقلى ، أما المفرد المشخص فيقع تحت الإدراك الحسى. ولهذا كانت المادة ضرورية فى تكوين وجوده ، وهكذا كل مكونات العالم المحسوس .

على أن تسليم ارسطو بأن المعقول الخالص المفارق للمادة حاصل على الوجود الكامل المطلق من حيث أنه صورة خالصة لا تخالطها المادة إنمـــا يعتبر أكثر اقتراباً من الموقف الأفلاطونى وأبعد عن الصورة الأرسطية للوجود الحقيقى كما رسمها أرسطو فى فلسفته الطبيعية .

---

(١) م.س — المقالة الثالثة عشر — ف ٩ ، فقرة ١٠٧٣ أ .

٧ – المحرك الأول وصفاته

لقد أثبت أرسطو إذن أنه يوجد بالضرورة جوهر أزلي ثابت ، ونريد أن نعرف كيف انتهى إلى هذا الموقف من بحثه في الحركة وأنواعها.

لقد أخذ أرسطو عن أفلاطون فكرة التعارض بين الحركات التي تبدو تلقائية كحركة النار إلى أعلى والحجر إلى أسفل ، وحركة الكائن الحي الذي يتحرك ويسكن بالإرادة والحركة الدائرية المستمرة للسماوات ـ التعارض بين هذه الحركات والحركات الأخرى المباينة لها والتي ترجع إلى الدفع أو الشد .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن الحركات التي من النوع الأول حركات أصلية وأولية وطبيعية وهي الجنس الأول للحركة أما حركات الدفع والشد فهي حركات ثانوية آلية قسرية ، لا تفسر إلا بالقياس إلى الحركات الاولية لانها مضادة لها من حيث أنها تقسر الأجسام على الحركة في اتجاه مضاد لحركتها التلقائية إلى أسفل .

فالآلات الميكانيكية ترفع الاجسام الثقيلة إلى أعلى وتحركها في اتجاهات مختلفة لتحقيق منفعة عملية ، بينما لو أفلت الحجر من قبضة الآلة الرافعة لهوى إلى الأرض أي إلى أسفل تلقائياً .

وقد أخطأ الذريون حينما فسروا الحركات الاولية التلقائية للأجسام بطريقة آلية فإن ذلك معارض التجربة والرأي الشائع .

وهذه الحركات الأولية تصدر عن محركات غير جسمية بطريقة غير آلية وقد ظن الأفلاطونيون أن هذه المحركات نفوس ، وبذلك جعلوا في الكون نفوساً محركة ، مما يعد استمراراً للنزعة الشعورية القديمة ، ولكن أرسطو يعترض على هذا الاتجاه ويميز بين ثلاثة أنواع من الحركة : حركة العنصر الذي يتجه إلى

مكانها الخاص ، وحركة الكائن الحى ، ثم حركة السماوات التى لا تصـــدر عن محركين من نفس النوع السابق.

فحركة الحجر إلى أسفل تختلف تماما عن الحركة الحيوية ، ذلك لأنها لاتبدأ أو تنتهى إلا بفعل مؤثر خارجى يرفع ما يعوق وصول الحجر إلى مكانه فى أسفل بحيث يسكن الحجر حينما يصل إلى مكانه الطبيعى .

أما الحركة الحيوية كالحركة المكانية للحيوان فإنها ترجع إلى ميل أو رغبة، وتتوافق الحركة مع هذه الرغبة بقـــدر ما تسمح به الظروف الآلية للحركة والتكوين العضوى للحيوان ، وإذن فلدى الحيوان القـدرة على البدء بالحركة وعلى إنهائها ، بينما العنصر المادى لا يمكن له أن يتحرك أو يسكن بنفسه فى أى اتجاه معاكس لحركته الطبيعية إلى أسفل .

وأخيراً فإننا نجد حركة السماوات الدائرية تختلف عن حركة الكائن الحى ؛ ومن ثم فإن أرسطو يميز بين ثلاثة أنواع من المحركات تقـــابل الانواع الثلاثة للحركة ، وهذه المحركات الثلاث هى :

محرك طبيعى للعنصر ، محرك للحيوان ، ومحرك السماوات

وتختلف هذه المحركات عن بعضها الآخر تمام الاختلاف، إلا أنها تتصف بصفة مشتركة واحدة وهى أنها ثابتة غير متحركة ، وليس صحيحاً ما ذهب إليه أفلاطون من أن كل حركة إنما تصدر عن حركة سابقة عليها ، بل الصحيح أن كل حركة إنما تصدر عن محرك لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت متحركا ، إذ أن المحرك هو ما هو بالفعل بالنسبة لمتحرك يكون بالقوة مثل الشىء الساخن الذى يرفع درجة حرارة الشىء البارد، أو كالعالم من حيث كونه يعلم الآخرين، فإذا كان المحرك متحركا كما يقول أفلاطون فإنه ينبغى أن يكون الشىء الساخن ساخنا وغير

ساخن فى نفس الوقت ، وكذلك ينبغى أن يكون الشخص العالم عالما وجاهلا فى نفس الوقت ، إذ أنه من حيث كونه محركا يكون عالما بالفعل ومن حيث كونه متحركا يكون عالما بالقوة أى جاهـــلا . أما إتصال سلسلة المتحركات والمحركات فإنها تؤدى فى النهاية إلى ضرورة الوقوف عند محرك ثابت يحرك ولا يتحرك .

وقد أشار أرسطو فى كتاب الطبيعة [١] إلى المحرك الذى يحرك نفسه فذكر أنه لن يكون فى هـذه الحالة بسيطا بل سيكون مزدوجا إذ أنه سيكون فى نفس الوقت محركا ثابتا وفيه جزء يتحرك بهذا المحرك .

وإذن فقد اتضح لنا أن الحركات بأنواعها الثلاثة ترجع إلى أنواع ثلاثة من المحركات الثابتة . فحركة الجماد ترجع إلى الطبيعة ، وحركة الكائن ترجع إلى النفس؛ وحركة السماء ترجع إلى المحرك الأول وتحته طائفة من المحركين الثوانى .

ويرى أرسطو أن فكرة المحرك الثابت تتفق تماما مع فكرة الصـــورة أو الموجود بالفعل ، ذلك أن المحرك هو الموجود بالفعل فى حالة تحريكه لمتحرك فى إمكانه الخروج من القوة إلى الفعل ، وهذا المحرك لا يقوم بفعل التحريك فحسب بل هو أيضا الذى ينظم الحركة بطريقة تجعل المادة معدة لاستقبال الصورة فى المتحرك . ففعل المحرك إذن تحريك وتنظيم معا .

وإذا كانت دراسة المحركين الأولين أى الطبيعة والنفس ترجع إلى العلم الطبيعى فإن دراسة طبيعة محرك السماوات وخصائصه تدخل فى نطاق العلم الإلهى .

يقول أرسطو « ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ، فإن

(١) الطبيعة — المقالة الثامنة — ف ٥ .

الجوهر يتقدم على سائر الموجودات ، فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة ، ولا الزمان أيضا : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثـــال الزمان ؛ فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالا لها ، وليس من الحركات شىء متصل سوى الحركة المكانية ، ومن جملة هذه « الحركة الدورية » .

« فإن وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة ، أو يكون فى الشىء قوة ولا يفعل : فلا تكون فائدة فى وجوده ، كما أنه لا فائدة فى فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس فى هذا أيضا كفاية ، ولا إن كان أجزاء من الصور . فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ، ولا أيضا إن فعل ـ مع كون جوهره بالقوة ـ توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل . فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا ، ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى . » [١] .

وإذن فلابد من التسليم بوجود محرك فاعل لا تخالطه قوة ، وإلا كنا كالذين يعدلون الأمور من الظلمة ومما هو غير موجود .

وإذن فإذا كان يوجد بالضرورة شىء يتحرك حركة دائرية دائمة وهو الفلك المحيط أو السماء الأولى فإنه يجب أن يوجد ما يحركها تلك الحركة ، ولما كان كل

---

(١) م . س المقالة الثانية عشر ف ٦ — فقرة ١٠٧١ ب . وقد آثرنا أن نستشهد بالترجمة العربية القديمة لنص الارسطى . والمرجح أن مترجمها هو اسحق بن حنين . راجع أرسطو عند العرب — تحقيق عبد الرحمن بدوى ، ١٩٤٧ ، ص ٣ وما بعدها .

مما يتحرك ومحرك يعتبر متوسطا بين الأشياء ، فإنه يتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك آخر — كما سبق أن ذكرنا — وذلك من حيث كونه موجودا أزليا وجوهرا وفعلا محضا ، ويكون تعلق التحريك به كتعلقه بالمعشوق والمعقول .

هذا المحرك الثابت هو العلة الأولى للحركة فى الوجود ، وهو علة غائية للموجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كمعشوق وكمعقول .

The final cause; then, produces motion as being loved but all other things move by being moved (1)

ولا يمكن أن يطرأ أى تغيير على ذات هذا المحرك الأول من حيث أنه يحرك ولا يتحرك ، وهو حاصل على وجود ضرورى ، صفته الخير الأسمى ، وهذا هو أكمل وجود يليق بالمبدأ الاول بحيث لا يمكن أن يوجد على غير ما هو حاصل له من الوجود .

وقد أخطأ الفيثاغوريون وسبوسيبوس حينما رفضوا التسليم بأولية الوجود الجميل الأسمى والخير الأسمى ، استنادا إلى تفسيرهم الرياضى للوجود فكيف يمكن أن توجد البذرة بدون الشجرة ؟ أو كيف يمكن أن يوجد الجنين بدون تأثير إنسان كامل سابق عليه فى الوجود .

---

(١) م س — المقالة الثانية عشر — ف ٧ — فقرة ١٠٧٢ أ — ترجمة **Ross** — راجع نص الترجمة العربية حيث يقول أرسطو (وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول، فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفى المبادىء الاول المعشوق والمعقول هما شىء واحد وما هو حسن نشتهيه ونتعقله لانا نراه حسنا. والأول مختاره لانا نراه حسنا ، ونشتهيه لانا نتعقله ، وليس إنما نتعقله لانا نشتهيه ، وابتداء التعقل إنما هو لما يعقل من العلة الاولى) ، من ترجمة اسحق بن حنين .

«..before the seed there is a man — not the man produced from the seed, but another from whom the seed—comes »

ويستند عالم الطبيعة والسماوات إلى هذا المبدأ الأول وحياته كلها غبطة تامة ما دام فعله لذة دائمة لذاته ، وإن ما نشعر به نحن من لحظات الغبطة الخاطفة يشعر الله به دائما ، فالله هو الحياة بالفعل ، لأن فاعلية التعقل هى الحياة ، والله فعل محض ، وفعل الله القائم بذاته هو الحياة ذاتها الخير الأسمى والأزلية .

« We say therefore that God is a living being, eternal most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God ; for this is God » (1)

وثمت مشكلة تتعلق بالتعقل الالهى وهى كيف يعقل الله ؟

فاذا كان الله عقلا ، وهو لا يعقل ، فليس فى هذا شيء من الكرامة ، لأنه سيكون كالنائم ، وهذا محال ، وإن كان يعقل شيئا آخر غير ذاته ، أى أن ذاته لا تكون موضوعا لتعقله ، بل تكون فيه قوة على ذلك فحسب ، فهو إذن ليس الجوهر الأفضل ، لأن سموه وفضيلته إنما ترجع إلى تعقله ، وسواء كان التعقل فى الجوهر الإلهى بالقوة أو بالفعل فإن المهم هو موضوع تعقل هذا الجوهر، أيكون موضوعه ذاته أم شيئا آخر؟ وإذا كان شيئا آخر؟ فهل يكون هذا الشيء هو الموضوع الدائم لتعقله ، أو تكون هنالك موضوعات مختلفة إن للموضوع يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وعلى هذا سيكون موضوع التعقل أسمى من العقل ، كما هو الحال فى الانسان ، ومن ثم فإن مثل أفلاطون ـ وهى الموضوعات الدائمة

---

(١) م ٠ س المقالة الثانية عشرة — ف ٧ ـ فقرة ١٠٧٢ ب

التعقل الإلهى ، التى يتأملها الصانع كنماذج لتكوين العالم المحسوس ـ ستكون أسمى من الذات الإلهية .

وكذلك هل يعقل الله الخير أو أى شىء عارض ؟

من الواضح أنه « يعقل ما هو أكثر ألوهية وكرامة ومعقولية ، ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ولكن بالقوة . وإذا كان هكذا ، فلا محالة يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات[1] . وقد تبين لنا كيف أن موضوع التعقل أفضل من التعقل على الرغم من أن فعل التعقل قد ينصب على ما هو شر وناقص .

ويحل أرسطو هذه المشكلة بقوله « لما كان الله هو الموجود الأسمى ، وأنه لا يوجد معقول لديه ، أسمى من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذن عاقل ومعقول »[2] . فالذات الإلهية إذن هى موضوع التعقل الإلهى من حيث أنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات على الإطلاق .

وفى نطاق الأمور المعقولة التى لا تخالطها المادة يكون فعل التعقل وموضوع التعقل شيئا واحد ، وهذا هو حال الجوهر الإلهى . وهذا التعقل أزلى لأن الذات الإلهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزاء . وليس فى العقل الإلهى أى نوع من العمليات العقلية الانسانية كالاحساس والتخيل والتفكير .

---

(١) من ترجمة أسحق بن حنين لمقالة اللام — الفصل التاسع

(٢) « الله معقول ومعشوق وهو أسمى موجود ؟ وهو العقل والعاقل والمعقول » . ما بعد الطبيعة — المقالة الثانية عشر — ف ٩ فقرة ١٠٧٤ ب

وقد ذكر أرسطو فى فى كتاب النفس (فقرة ٤٠٧ أ) أن العقل هو المعقولات ، أى أنه أرجع العاقل الى المعقول ، فلا توجد ثنائية بين العاقل والمعقول ، ولا تأثير من العقل على المعقول ، فالله هو العقل والعاقل والمعقول .

من الواضح إذن أنه يوجد جوهر أزلى ثابت معقول مفارق للأشياء المحسوسة ليس فيه أثر القوة أو للمادة أو العدم، ولا حيز له ولا مقدار، ولا كثرة فى ذاته أصلا، وهو غير منفعل لا يخضع للحركة لا بالذات ولا بالعرض، لأن جميع أنواع الحركة لا بد من أن تكون فى مكان، وفعله واحد غير متغير. (فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد) [١].

وهو يفعل ضرورة لا اختياراً، وهو خارج العالم وعلة غائية لحركته من حيث أنه لا يمكن أن يحرك العالم بالمماسة وهو لا مادى والعالم مادى. ومع أنه علة نظام العالم من حيث أنه معشوق إلا أنه لا يعلم شيئا عن هذا العالم ولا يعنى به، إذ هو يعلم الموجودات من خلال ذاته التى تعتبر نموذجا للوجود.

وأخيراً فهو عقل يتأمل ذاته أزلياً أى أنه العقل والعاقل والمعقول.

٨ : المحركون الثوانى وحركات الافلاك

تكلمنا عن المحرك الأول الثابت الذى لا تصدر عنه سوى حركة واحدة أزلية هى الحركة المكانية الأولى البسيطة للكون أو حركة السماء الأولى أو الفلك المحيط.

ولكن هناك حركات مكانية أخرى أزلية تلى هذه الحركة الأولى وهى الحركات الدائرية للكواكب وكل حركة من هذه الحركات يجب أن يكون المحركون المتقدمون عليها جواهر أزلية أيضا. ومن ثم فيتعين أن يوجد عدد من الجواهر الأزلية المحركة والغير المتحيزة، بقدر أعداد حركات الكواكب ويترتب هؤلاء المحركون الثوانى بحسب ترتيب حركات الكواكب.

---

(١) وهذه قضية سيقول بها أفلوطين والمشاؤون الإسلاميون فيما بعد لأنها نتيجة لازمة من تعريف أرسطو للجوهر الإلهى.

ولكى نعرف عدد المحركين الثوانى يجب الرجوع إلى علم الفلك .

(ا) علاقة علم الفلك بالعلم الإلهى :

إن الصورة التى يرسمها أرسطو لعالم السماء استمدها من آراء الفلكيين والمهندسين التى كانت ذائعة فى القرن الخامس قبل الميلاد .

فقد وجد أرسطو تصوراً رياضياً العالم عند الفلكيين ، وتصوراً آخر للعالم عند الطبيعيين .

فالطبيعيون يركبون السماء من نفس طبيعة الكواكب المحسوسة ويجعلونها خاضعة لحركات الكون والفساد ، وهم يرون أن فى الكون حركة كلية أزلية لا تترك أى شىء فى ثبات .

أما الفلكيون ومنهم أفلاطون وإيدوكس فقد وضعوا محل السماء المحسوسة سماء أخرى ذات تركيب هندسى ثابت يتألف من دوائر وأفلاك متداخلة لكل منها حركة منتظمة معينة ، أى أن لكل فلك حركته الخاصة به والتى لا ترد إلى حركة فلك آخر غيره . وهذه النظرة تظهر بوضوح التعارض التام بين المعقولية التامة للموجودات السماوية والتغيرات المستمرة للموجودات الأرضية .

وقد قبل أرسطو النظام الفلكى الذى وضعه إيدوكس ولكنه حاول البحث عن الأسباب الطبيعية لهذا النظام .

وقد لاحظ من ناحية أخرى الصلة الوثيقة بين الفلك والعلم الإلهى ، ولهذا فقد حاول أن يضع علماً فلكيا إلهيا ، ووضع على قمة الكون محركاً معقولا غير متحرك شبيها بالنفس فى علاقتها مع الجسد .

(ب) حركة السماء الدائرية :

لما كانت الحركة الدائرة الأزلية خاصة بموجودات عالم السماء من حيث أنو

السماوات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك الأول ولكنها تعجز عن ذلك لماديتها ، فتكتفى بمحاكاتها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية (١)

لهذا فقد بحث أرسطو فى طبيعة هذه الحركة وحاول أن يبين أسبابها الطبيعية :

فذكر أن الطبيعيين أخطأوا حينما ظنوا أن الحركة المكانية والاستحالة أى التغير الكيفى ، من الحركات الأزلية التامة رغم أن لها بداية ونهاية ، والواقع أن الحركة الدائرية وحدها هى الحركة الأزلية البسيطة التامة فهى تختلف عن النقلة وعن الاستحالة فى أن أى نقطة فيها يمكن أن تعد نقطة بداية أو نهاية أو وسط ، أى أنه لا يمكن التمييز فيها بين بداية ونهاية (٢) . وتوجد شروط هذه الحركة فى طبيعة الجوهر السماوى المركب من العنصر الخامس أى الأثير الذى يختلف فى طبيعته عن العناصر الأربعة الأرضية ، ومن خصائص هذا الجوهر قدرته على الحركة بانتظام . وإذن فالحركة الدائرية حركة وحيدة وبسيطة ومستمرة ، وهى تصلح لتحقيق فكرة الحركة الأزلية التى كان يبحث عنها الطبيعيون .

وهذه الحركة الأزلية ـ من ناحية أخرى ـ حركة ذات ضرورة مطلقة ، لأنه لا يوجد زمان بدون حركة ـ كما سبق أن ذكرنا .

وإذن فحركة السماء حركة دائرية أزلية ضرورية لا بداية لها ولا نهاية من حيث أنها ليست حركة بين أضداد كالحركات الأخرى .

---

(١) وكذلك جميع موجودات ما تحت فلك القمر الخاضعة للكون والفساد فإنها تعمل بقدر ما تسمح به مادتها للتشبه بحركة السماء الدائرية . ومن ثم فإن جميع الأحياء الطبيعية أيضا تتضمن قسطا من الطبيعة الإلهية (الأخلاق النيقوماخية ـ المقالة التاسعة ـ ف ١٧٤) .

(٢) كتاب الطبيعة ـ المقالة الثامنة .

ومن ثم فليست هناك بداية للخلق ، وليس ثمت أصل زمني لنظام الموجودات السماوية(١) ، بل إنها تتحرك حركات دائرية دائمة بفعل محركيها الأزليين . فما عدد هؤلاء المحركين بحسب الحركات الدائرية التي تصدر عنهم ؟

د — محركو الكواكب :

يذكر أرسطو أن إيدوكس يرى أن كلا من حركة الشمس والقمر تجرى فى ثلاثة أفلاك ، أما حركات الكواكب الأخرى فإنها تجرى فى أربعة أفلاك وقد أشار كاليبوس Callippus إلى نفس مواضع الأفلاك التى ذكرها إيدوكس ولكنه يضيف فلكين آخرين لكل من الشمس والقمر وفلكاً آخر لكل من الكواكب الأخرى ما عدا كوكبي زحـــل والمشترى ، وذلك بحسب أرصاده الفلكية — على ما يقول — .

وبالاضافة إلى هذا فإنه يرى أنه — لكى يمكن تفسير هذه الأرصاد — يجب أن يكون لكل كوكب أفلاك أخرى تفسر الحركات المضادة التى تعيد الفلك إلى حركته الأولى .

وينتهى أرسطو إلى القول بأن عدد الأفلاك المحركة للكواكب والأفلاك الأخرى ذات الحركة المضادة — بحسب التنظيم الفلكى الذى أخذه عن إيدوكس وكاليبوس — يصبح خمسة وخمسين ، وإذا لم تضف للشمس والقمر الحركات المضادة فان مجموع الافلاك يصبح سبعة وأربعين فقط(٢) .

---

(١) ما بعد الطبيعة — المقالة الخامسة — ف ٨ فقرة ١٠٦٩ ب ، المقالة الثامنة — ف ١ فقرة ١٠٤٢ ب .

(٢) م . س المقالة الثامنة — فقرة ١٠٧٣ ب يقول أرسطو (ترجمة أسحق بن حنين) =

ويكون هذا العدد هو عدد الجواهر والمبادىء الثابتة أى عدد المحركين الثوانى للكواكب . وكل محرك منها جوهر أزلى مفـــارق وصورة خالصة لا تخالطها المادة .

ويستخدم أرسطو نفس صيغة دليـــل المحرك الأول لإثبات وجود هذه الجواهر المحركة ، إذ يجب الانتهاء فى كل حالة إلى محرك ثابت لا يتحرك ولكنه يعتبر متحركا بالعرض مع فلكه كحركة النفس فى الجسم الذى تحركه .

وقد أشار القدماء إلى الجواهر المحركة الثابتة ولكنهم قالوا بأنهـا آلهة ، والواقع أنها ذات طبيعة إلهية من حيث أنها عقول مفارقة ، إلا أننـا يجب أن نرفض(١) ما ألحقه بهـا القدماء من أساطير وصور بشرية وحيوانيـة لإرضاء العامة ولمصلحة الدولة .

= « وبعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها الجوهر الأول، ومن بعده توجد متحركات أخرى أزلية ، وهى أفلاك النجوم (السيارة) ، فأما أن الجسم المستدير هو أزلى ولا وقوف لحركته ، فهو شىء قد تبين فى الطبيعيات ، وكل واحـــد من هذه المتحركات يجب أن يكون محركة من جوهر أزلى غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها ازلى ، وأقدم من المتحرك ، فإن الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهراً ومن الإضطرار أن تكون هذه الجواهر الأولية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما قدمنا قلناه ، فأما أنها جواهر وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة، فظاهر. فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم ، وهو علم النجوم فانها لا تنظر فى شىء من الجواهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات، فانه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظرا صحيحا . . . . وهو خمســة وخمسون أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادىء غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى » .

(١) هذه الفقرة اجمال لأقوال أرسطو ورأيه فيما جاء به القدماء من أن الجواهر المحركة آلهة.

— العالم واحد :

وعلى الرغم من تعدد الجواهر المحركة إلا أن أرسطو يؤكد أن العالم واحد لأنه إذا وجدت عدة عوالم فستكون مبادئها المحركة واحدة من حيث الصورة، كثيرة بالعدد، ولكن الكثرة تأتي عن طريق المادة ، لأن تعريفاً واحداً ينطبق على سقراط وغيره من البشر من حيث أن كل واحد منهم إنسان، وأن المادة الجسمية لكل منهم هي التي تجعلهم أفراداً متعددين ، ولكن المبدأ الأول مفارق لا مادة فيه ، لأنه الحقيقة الكاملة ، وهو واحد من حيث العدد ومن حيث الماهية والتعريف ، وفعله واحد لا يتغير ، أي أن موضوع حركته الذي يتحرك دائماً وباستمرار لابد وأن يكون موجوداً واحداً وإذن فلا يوجد غير عالم واحد (١) .

* * *

تعقيب :

رأينا إذن كيف يحدد أرسطو مكانة الله كمحرك أول في تخطيطه العام للوجود ، ونجمل اعتراضاتنا عليه بهذا الصدد فيما يلي :

---

(١) م . س — المقالة الثامنة — . فقرة ١٠٧٤ أ .

يقول أرسطو (ترجمة أسحق بن حنين) : « فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أنه إن كانت العوالم على مثال الناس . فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد ، (مع كونها) متفقة في الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثيرة هذه إنما هي في العدد ، والصورة واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس وأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذي هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو بالعقل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد » .

أولا : أن القول بقدم العالم وأزلية الحركة وإنكار الخلق ، يعطل الله ويعزله عن فعله الضروري وهو الايجاد أو حتى مجرد الحفظ والعناية . فالله بحسب المذهب الأرسطى خاضع للضرورة الكونية أى لمبدأ الحتمية ، ثم كيف يكون إلهاً لا اختيار له أى لا حرية له فى الفعل ، ولا يعلم شيئاً عن موجوداته . إنه كالقابع فوق قمة هرم وقد حيل بينه وبين أن يرى ما تحته .

ثانيا : إن وظيفة المحرك الأول الرئيسية هى أن يحدث الدفعـــة الأولى للوجود ، وكيف يتم ذلك والله غير مادى والعالم مادى ؟ .

لقد رجع أرسطو عن القول بالمماسة لهذا السبب ، ولكنه لم ينجح فى إيضاح كيفية إحداث هذه الدفعة الأولى ، فلا يمكن أن نقبل فكرة تحريك العالم على أنه علة غائية له ، إذ أنه لابد للحركة وهى فعل من محرك فاعل حاصــل على إيجابية الفعل .

ثالثا : ماذا يعنى أرسطو بعشق الموجودات لله ؟ وما الذى تعشقه فيه ؟

وما هى مكونات الجوهر الالهى التى تصلح لأن تكون موضـــوعا لعشق الموجودات ؟ إن الكمالات الالهية غير ذات محتوى عند أرسطو ، إذ أن مجرد وصف ذاته بالكمال المطلق إنما يكون لغواً إذا لم نكن قد وسعنا دائرة الفعل الالهى وجعلنا الله فاعلا على الحقيقة لا على المجاز . ثم ما هو معنى الغبطة الالهية والتأمل الإلهى فى مذهب يعطل الذات الالهية ويخلع عليها ثباتا وسكونا مطلقا ويجردها من المعنى الكامل للحياة الأبدية القائم على الفعل والقدرة الممثلة فى الإبداع التكوينى . إن موقفا كهذا كان يجب أن يؤدى إلى ما سيقوله أفلاطون فيما بعد من أن الله كالنقطة الرياضية ، فهو ذات مفرغة ومع هذا فهو حاصل على تقويم

على أسمى الكمالات ، إن العجز عن إدراك حقيقة مكونات الشخصية الإلهيـــة وتفاعلها مع البناء الوجودى ، قد أدى بأمثال هذه المذاهب إلى تخطيط الوجود بمعزل عن الله ثم محـــاولة الربط بينهما بطريقة تعسفية ، وتعود لتضفى على الوجود الالهى أسمى الصفات وأشرفها دون أن يكون لهذه الصفات أدنى تأثير فى المخطط الوجودى ، فتكون هذه الصفات مجرد ألفاظ لا مدلول لها .

رابعا : كيف تكون الماهية الإلهية نموذجا العـالم والله لا يعلم شيئاً عن هذا العالم وليس له أى تأثير فى تكوينه . وإذا كان الله غير فاعل على الحقيقة فكيف تم هذا التوافق والتماثل بين الماهية الإلهية والعالم ؟ أيكون ذلك من قبيل الصدفة أو من قبيل الإنسجام الأزلى ؟

إننا نستطيع أن نؤكد — حسب أقوال أرسطو — أن هذا التماثل لم يحصل بإرادة الله ، إذ أن الله عند أرسطو لا إختيار له كما سبق أن ذكرنا والانسجام الأزلى يخلع على العالم قدرة ذاتية مسـارقة للقدرة الالهية .

والحق أن القول بأن الماهية الالهية نموذج العالم إنما يعد ترديداً لما ذكره أفلاطون عن الماهية وعن مثال الخير رئيس عالم المثـل . ففيم إذن كان النقد الشديد الذى وجهه أرسطو الى أفـلاطون ، وقد انتهى به المطاف الى الموقف الأولى الذى التزمه أستاذه فى محاورة الجمهورية عن الله وصفاته ؟

وأخيرا فإن القول بعقول محركة الكواكب لها نفس الطبيعة الألهية من ناحية أرسطو إنما يعد إمعانا منه فى تجريد المحرك الأول من صفات الألوهية الكاملة. وسيكون لهذه العقول دورها الكبير فى مذهب الفيض عند الاسلاميين، ولم يفطن فلاسفة الإسلام إلى أن وضع هذه العقول التى تعتبر آلهة صغـــاراً إلى جوار

الله إنما يتعارض مع ما خصوا به الله من صفات فعلية ثبوتية ساميـــة بحسب النصوص الدينية .

الحق أن الله - بحسب منطق المذهب الأرسطى — لا يعدو أن يكون صيغة منطقية اقتضتها حتمية نظام الوجود فخلعت عليها صبغة وجودية ، أريد لها أن تتضمن صفات الكمال المطلق المتعلقة بإله تعالى على الحقيقة ، ثم تعذر تبرير إلحاق هذه المكونات بها .

الفصل الثامن

الأخلاق

١ – الأخلاق فرع من السياسة

يبدأ أرسطو كتاب الأخلاق النيقوماخية (١) بقوله « إن كل فن وكل فحص ، وكذلك كل فعل واستقصاء ، إنما يقصد به أن يستهدف خيراً ما ولهذا السبب فقد قيل بحق : إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع . ولكن يوجد اختلاف ما بين الغايات » . ويستطرد أرسطو فيذكر أن الغايات قد تكون في في الأفعال نفسها أو في نتائجها . وإذا كانت هناك غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها ، فإن من طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال . وتعددت الغايات بحسب الأفعال والفنون والعلوم . فمثلاً الصحة غاية فن الطب والسفينة غاية فن بناء السفن ، والنصر غاية الفن العسكري ، والثروة غاية فن الاقتصاد . ولكن بعض هذه الفنون قد يكون فروعاً لفنون رئيسية أخرى ، ومن ثم فإن غايات الفنون الرئيسية تفضل دائماً غايات الفنون الفرعية لأن الذي يمارس الفنون الفرعية إنما يقوم بذلك من أجل الفنون الرئيسية .

فإذا كانت هناك غاية ما لأفعالنا نطلبها لذاتها — بحيث يكون كل فعل لنا موجهاً لطلبها — (على اعتبار أننا لا نطلب شيئاً من أجل شيء آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث يصبح مطلبنا عبثاً أجوف) فمن الواضح أن هذه الغاية التي نطلبها ليست سوى الخير والخير الأقصى ... أفلا تكون لمعرفة هذا الخير

---

(١) الأخلاق النيقوماخية — الكتاب الأول — الفصل الأول برقمية ١٠٩٤ أ .

كبير على حياتنا ؟ لنحاول إذن أن نحدد ما هو الخير ، وما هى العلوم والملكات التى يكون الخير موضوعا لدراستها .

إنه ليبدو لنا فى وضوح أن الخير موضوع دراسة أكثر الفنون إحاطة وشمولا أى فن السياسة ، وهو الفن الرئيسى المسيطر على سائر الفنون ، وذلك لأن فن السياسة هو الذى يحدد أنواع العلوم التى يجب أن تدرس فى أى دولة ، والتى يتعين على كل فئة من المواطنين أن يتعلموها ، والقـــدر الذى يسمح لهم بتعلمه منها . ومما لا مراء فيه أن أسمى المهارات وأكثرها تأثيرا فى حياة المجتمع إنما تقع تحت دائرة فن السياسة ، مثل : الفن العسكرى ، وفن الاقتصاد ، وفن الخطابة [١] .

فإذا كانت السياسة تستخدم العلوم والفنون الأخرى ـ بل إن هـذه العلوم تنضوى تحتها ـ وكانت السياسة أيضا هى التى تعين ما ينبغى لنا أن نفعله وما لا ينبغى لنا أن نفعله عن طريق التشريع ، لذلك فإن غاية علم السياسة يجب أن تشتمل على غايات العلوم الأخرى ، بحيث تكون هذه الغاية هى خير الإنسان .

ومن ثم فإن خير الدولة مقدم على خير الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالا حتى ولو كان خير الفرد يتمشى مع خير الدولة ، هذا على الرغم من أن تحصيل الخير لفرد واحد أمر يستحق التقدير ، إلا أن تحصيل خير الدولة أو المدينة أفضل من ذلك وأكثر تشبها بالفعل الإلهى .

فالأخلاق إذن علم عملى وهى جزء من العلم السياسى ، ولا يقدح هذا فى قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد .

---

(١) م. س — الكتاب الأول : الفصل الثانى — فقرة ٤ ، ٥ ، ٦ ص ١ .

٢ ـ منهج البحث في علم الأخلاق :

وبعد أن حدد أرسطو مركز الأخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة يشرع فى تعيين أفضل المناهج التى تصلح لدراسة السلوك الأخلاقى ؛ فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الأخلاقى لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث ، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة فى مثل هذا الموضوع ، ذلك لأن الأفعال التى يبحث فيها العلم السياسى — والأخلاق فرع منه ـ تكون دائماً موضع اختلافات كثيرة بين وجهات النظر لهذا كانت موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقينى كما هو الحال فى العلوم النظرية مثلا .

فالناس يختلفون فيما بينهم على تحديد قيمة الخيرات لأن بعضهم قد حاق بهم الضرر نتيجة لثرواتهم أو شجاعتهم أو كرمهم ، وهذه أمور تعارف الناس على أنها من قبيل الخيرات . ويستطرد أرسطو فيذكر أنه سيشير إلى وجهة النظر الحقة فى هذه الأمور فى إيجاز وبطريقة عامة لأنه يبحث فى أمور لا يعتبرها جميع الناس حقا بل الأغلبية منهم فقط . والرجل المثقف يتعين عليه أن يبحث فى كل موضوع بقدر ما تحتمله طبيعة هذا الموضوع من الدقة . فمن خطل الرأى أن نطالب الرياضى باستدلالات احتمالية أو أن نطالب الخطابى باستدلالات علمية [1] .

ولما كان كل فرد يستطيع إصدار أحكام صحيحة عن الأشياء التى يعرفها جيدا ، بحيث أن كل من عرف موضوعا ما يكون حكما صالحا بصدده ، لذلك فإن الفرد الذى تلقى ثقافة عامة شاملة وعيطة يكون حكما صالحا على وجه العموم ؛

(١) م . س — الكتاب الأول — ف ٣ — الموضع السابق .

ويخرج أرسطو من هذه المقدمات إلى القول بأن الصبيان لا يصلحون لدراسة العلم السياسى أو الأخلاق لأنهم لم تتجمع لديهم تجارب عديدة عما يحدث فى الحياة من أفعال، وهذه الأفعال هى التى تبدأ منها مناقشات هذا العلم وتدور حولها، وكذلك لأن الصبى يميل — فى الغالب — إلى اتباع عواطفه وانفعالاته بحيث تصبح هذه الدراسة عبثا وغير مجدية لأن غايتها فى الأصل ليست مجرد المعرفة بل العمل . فالأخلاق لا تصدر عن الطبيعة بقدر ما ترجع إلى العرف والتقاليد الموروثة . لهذا كان من الضرورى أن يكون المنهج فى دراسة الأخلاق متمشيا مع طبيعة المشكلات التى تبحث فيها [1] أى أن نبدأ من تجارب الأفراد الواقعية فى ميدان السلوك الأخلاقى ثم نحاول استخلاص مبادىء هذا السلوك بدون الرجوع إلى أى مبدأ يتجاوز التجربة الجزئية الواقعية [2] ومعنى هذا أن المنهج فى الأخلاق لا يقوم على الاستدلال البرهانى بقدر ما يستند إلى التجربة الواقعية . وقد أخطأ أفلاطون حينما أرجع الأخلاق إلى العقل وربط السلوك الأخلاقى بمثل أعلى هو الخير بالذات ، ذلك لأننا لا نجد هذا المثل الأعلى فى التجربة إذ أنه يتجاوز السلوك الواقعى للأفراد .

٣ — السعادة غاية كل فعل انسانى

يتساءل أرسطو عن تلك الغاية القصوى التى يبحث عنها علم الأخلاق ؟ أو بمعنى آخر ، ما هو الخير الأعظم الذى يتحقق فى العمل والذى تستهدفه الأفعال الإنسانية ويكون منتهى الغايات وله قيمة فى ذاته أعلا يفتقر إلى أى شىء آخر ؟ يجيب أرسطو على ذلك بأن ثمت اتفاقا بين الناس — عامتهم وخاصتهم على السواء — على أن السعادة هى الخير الأعظم ، والناس جميعا يقرنون السعادة بالحياة الطيبة

---

(١) م. س — الكتاب الأول — ف ٣ — فقرة ١٠٩٥ أ .

(٢) م. س — الكتاب الثانى — ف ٢ — فقرة ١١٠٤ أ ...

وبالعمل الطيب . وقد كان هذا الرأى شائعاً عند اليونانيين على عصر أرسطو ، إذ كانوا يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه ، وليس تحقيقاً لمطالب الآلهة أو لأى مبدأ غيبى آخر . إذ أن اليونانى كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأكمل من الحياة فى عالم آخر ، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه فى هذا العالم فحسب .

ولكن الناس يختلفون فى فهمهم للسعادة ، وتختلف آراء غالبيتهم فى تفسيرها من تفسير (الحكيم) لها ، إذ أنهم يرون أنها تتعلق بأمور سهلة واضحة مثل : اللذة والثروة والشرف ، ومع ذلك فهم يختلفون فيما بينهم على أنها أحق بالسعادة بل إن الشخص الواحد قد يرى السعادة فى الصحة حينما ينزل به المرض ، ثم يراها فى الثروة حينما يكون معدماً . وقد يعجب الناس جميعاً بمن يطلبون مثلاً أعلى فوق مستوى إدراكهم رغم جهلهم به . ولكن الذى لا يعرف حقيقة الخير الأقصى لا يمكن له الاستفادة من حكمة الآخرين القائلين به ، لهذا يجب أن نبدأ بالخيرات الجزئية الواضحة لنرى أنها يؤدى إلى تحقيق السعادة وبهذا نغفل منهج الأفلاطونيين الذين بدأوا بحثهم فى ميدان الأخلاق بأن وضعوا فوق جميع الخيرات ، خيراً مفارقاً قائماً بذاته وسبباً لهذه الخيرات [1] .

٤ — مراتب الحياة الأخلاقية :

إذا استعرضنا حياة الأفراد فإننا نجد فيها ثلاث مراتب للسلوك الأخلاقى [2] وهى : حياة اللذة ، وحياة التشريف السياسى ، ثم حياة التأمل أو الحكمة .

أ — فمن حيث حياة اللذة ، نجد أن غالبية الناس ولاسيما السوقة منهم يفضلون حياة اللذة أى حياة العبيد والبهائم على أى شىء آخر ، وهم يطابقون بين اللذة

(١) م.س — الكتاب الاول — ف ٤ — فقرة ١٠٩٥ ب .

(٢) م.س — الكتاب الاول — ف ٥ — الفقرة السابقة .

والخير الأقصى، أى السعادة ، وهذا هو سبب انغماسهم فى حياة اللهو والمرح واللذة ولا يمكن أن تكون اللذة هى الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق فى ممارستها يجلب له الضرر والأذى ومن ثم لا تتحقق له السعادة . على أن اللذة ليست شرا فى ذاتها[1] على وجه الإطلاق فإنها تكون مصاحبة لتمام أى فعل، ونتيجة مباشرة له ، وقد تكون شرطا لتحقيق الخير الأقصى . أما اللذة التى يجب استبعادها من مفهوم السعادة فهى اللذات الحسية التى تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية.

ب — أما حياة التشريف السياسى، فإنها مطلب علية القوم وخيرهم الأقصى وإليها ترجع سعادتهم ، لأن التشريف السياسى غاية الحياة السياسية ولكن هذا التشريف يرجع إلى الذين يمنحونه أكثر من الذين يتقبلونه ، والخير يجب أن يكون ذاتيا بالنسبة للشخص بحيث لا يرجع إلى تكريم الناس له باختياره للمنصب السياسى أو بمنحه ألقاب الشرف ، بل يكون متعلقا به تعلقا ذاتيا فلا يمنح أو ينزع .

والحق أن طالب التشريف السياسى إنما يسعى إلى ذلك لشعوره بفضله أى بكماله فتكون الفضيلة إذن خيرا من التشريف السياسى وأكثر اتصالا بالنفس منه .

جـ — حياة الحكمة والتأمل : ولكن الفضيلة لا تكفى وحدها لتفسير معنى السعادة ، فالرجل الفاضل قد تنزل به المحن والكوارث — سواء من المرض أو الفقر أو غير ذلك — فيكون فى ذلك القضاء على سعادته فيبقى القول إذن بأن السعادة الحقة إنما تكون فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل[2] .

٥ — شروط تحقيق السعادة :

يتعين علينا بعد أن عددنا مراتب الحياة الأخلاقية وانتهينا إلى المطابقة بين السعادة وحياة الحكمة — أن نبحث فى شروط تحقيق السعادة أى خير الإنسان .

(١) م.س — الكتاب الاول — ف ٨ فقرة ١٠٩٩ أ .

(٢) م.س — الكتاب العاشر — ف ٧ فقرة ١١٧٧ أ .

يجب أن يكون هذا الخير غاية قصوى تطلب لذاتها وأن يكون كافياً وحده لتحقيق سعادة الإنسان ، ففيم إذن يقوم خير الإنسان وسعادته ؟

لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته ، وكان وجوده وخيره فى تمام تأديته وظيفته فإن خير الإنسان وكال وجوده هو فى ممارسة حياة الحكمة والتأمل على أكمل وجه ، من حيث أنه كائن ناطق ، أى أن سعادة الإنسان إنما ترجع الى استمرار الفعل الأكثر إتصاقاً بطبيعته الناطقة ، يقول أرسطو : « إذا كانت السعادة هى الفعل المطابق للفضيلة ، فى المعقول أن تكون مطابقة لأسمى فضيلة وستكون هذه فضيلة أحسن شىء فينا وسواء كان هذا الشىء — الذى يفترض أنه حاكمنا الطبيعى ومرشدنا — عقلا أو أى شىء آخر — وسواء أيضاً كان إلهيا أو أكثر الأشياء ألوهية بالقياس إلى ماهو شريف وإلهى فإن فعل هذا الشىء (أى النفس الناطقة) بحسب فضيلته الخاصة به سيكون سعادة تامة . وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن هذا الفعل هو التأمل . (أى تأمل النفس الناطقة)(١)

« ... يصبح خير الإنسان إذن فى فعل النفس الناطقة المطابق للفضيلة فإذا كانت هناك أكثر من فضيلة واحدة ، فإن هذا الفعل يكون مطابقا لأسماها ، وأكثرها كالا طوال الحياة ، فإنه كما أن خطافا (٢) واحدا لا يبشر بالربيع أو حتى بيوم [ربيعى] واحد ، فكذلك فإن السعادة ليست فعل يوم واحد أو زمن قصير [بل مدى الحياة](٣) .. » ويستطرد أرسطو فيشير إلى أن القول بأن التأمل هو فعل النفس الناطقة بحسب طبيعتها إنما يتفق مع الحق لما يلى من الأسباب :

أولا : أن فعل التأمل يعد أفضل الأفعال ، لا لكون العقل أفضل شىء

---

(١) نفس الموضع السابق .

(٢) Swallow

(٣) م . س — الكتاب الاول — فقرة ١٠٩٨ أ .

فينا فحسب بل كذلك لأن موضوعات العقل هي أفضل موضوعات للمعرفة. ثانياً ، وأيضاً فإن فعل التأمل هو أكثر الأفعال استمراراً ، ذلك لأننا نستطيع تأمل الحق بدرجة أكثر استمراراً من استطاعتنا فعـــل أي شيء آخر ونحن نظن أن السعادة تنطوي على اللذة ، ولكن الحقيقة أن فعل الحكمة الفلسفية أي التأمل هو أكثر الأفعال الفاضلة اجتلاباً للذة . إذ أنه يقدم لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها .

وكذلك فإن « الاكتفاء بالذات » الذي يتحدثون عنه ، إنما يرجع إلى فعل التأمل ، إذ الفيلسوف الممارس التأمل لا تشغله ضروريات الحياة عن فعله ، بل إنه لا يحتاج إلى أي شيء آخر غير ذاته لكي يستمر في تأمله ، ولهذا فإن فعل التأمل محبوب لذاته .

وأخيراً فإن التأمل من حيث أنه أسمى فعل النفس الناطقة — لا يستهدف غاية غير ذاته . ومن ثم فإن إليه ترجع السعادة التامة للإنسان ، ومن حيث أن التأمل يتضمن عنصراً إلهياً إذ هو حياة العقل الإلهي وفعله الدائم ، فيجب ألا نفكر في الأشياء الفانية ، تشبهاً بالعقل الإلهي ، فنتبع الخلود (١) لأنفسنا بأن نوجه كل عرق ينبض فينا لكي نحيا وفقاً للعقل ، لأن الحياة بحسب العقل هي أفضل حياة بالنسبة للإنسان وأكثرها لذة ، بل هي الحياة الأكثر سعادة(٢) .

وإذا كان التأمل أو حياة الحكمة هي خير الانسان وبهـــا تكتمل سعادته لأنها من الخيرات الجوهرية المتعلقة بالنفس ، فإن هناك من الخيرات الخارجية العرضية ما يدخل في عناصر السعادة وذلك كالحسب والذرية الصالحة وجمال الخلقة

---

(١) م. س — الكتاب العاشر — ف ٧ فقرة ١٠٧٧ أ .

(٢) م. س — الكتاب العاشر — ف ٧ فقرة ١٠٧٧ ب .

والصداقة ، فهذه أمور إن لم تتحقق انعدمت السعادة ، وهكذا فإن بعض العوامل المادية ، كالفقر والمرض والكوارث قد تقف حجر عثرة في سبيل تحقيق السعادة ، وبذلك تجرد الفعل الفاضل مما تزوده به الثروة والسلطة والقوة من وسائل . فكأن أرسطو بعد أن قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان يعود فيعترف بقيمة الخيرات الخارجية في تحقيق السعادة إلا أنه يجعل خير النفس خيراً جوهرياً والخيرات الأخرى عرضية .

ومع ذلك فإن أرسطو يؤكد في أكثر من موضع بأن الرجل الفاضل حقاً أى الممارس لحياة الحكمة ، هو الذى يظل سعيداً رغم ما يحل به من كوارث ومحن إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب ، ويضحى بالخيرات الخارجية في سبيل الرضا والاطمئنان النفسى .

ولكن السعادة لا تتحقق لكل كائن حى على وجه الإطلاق ، فالحيوان لا يمكن أن يقال إنه سعيد ، وكذلك الأطفال غير الناضجين ، لعجزهم عن إتيان أفعال تامة ، ذلك أن السعادة تتطلب اكتمال الحياة [١] .

ويتساءل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعلم أو بالتعود والممارسة أو بنوع آخر من التدريب ، أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة ؟

والإجابة على هذا التساؤل تنبع من تعريفنا السعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة ، ولهذا يجب البحث عن الفضيلة لكى نعرف طبيعة السعادة وكيفية الحصول عليها (٢) والفضيلة التى نبحث عنها هى فضيلة النفس الناطقة .

---

(١) م. س — الكتاب الأول — ف ٩ — فقرة ١١٠٠ أ .

(٢) م. س — « « — ف ١٣ — فقرة ١١٠٢ أ .

٦ – أنواع الفضائل

وقبل أن نعرف[1] الفضيلة يجب أن نحصى أنواع الفضائل ، فهى : إما خلقية وإما عقلية . وترجع الفضائل العقلية إلى التعليم ، فهى إذن تحتاج إلى التجربة والوقت الطويل . أما الفضائل الخلقية فإنها تحصل بالتعود ، ولهذا فإنها لا تنمو فينا بالطبع بل بالمران والممارسة والتقليد[2] .

ا — الفضائل الخلقية : ويخصص أرسطو ثلاث كتب من الأخلاق النيقوماخية الكلام عن الفضائل الخلقية فيشير إلى الشجاعة ، والعفة ، وإلى فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالغضب أو فضائل اجتماعية ، ويختم الكتاب الرابع بالكلام عن أشباه الفضائل مثل الحياء ؛ ثم نراه يخصص الكتاب الخامس للكلام عن فضيلة العدالة ، وهى فضيلة رئيسية فى نظره ، فيذكر فى الفصل الأول أن وظيفة العدالة هى مراعاة النسبة الصحيحة فى توزيع المكافآت والجزاءات بين الأفراد وهذه هى العدالة الجزئية ، وثمت نوع آخر من العدالة يقوم فى المطابقة للقانون الخلقى ، فالرجل العدل بهذا المعنى هو الذى تتطابق أفعاله مع قوانين المجتمع وقواعده الأخلاقية . ويكون عنوانا للصلاح والفضيلة .

وفى الفصل الثانى من الكتاب الخامس يعرض أرسطو للعدالة الجزئية ويقرر أنها تقوم على المساواة ثم يقسمها إلى نوعين : عدالة توزيعية وعدالة إصلاحية.

(١) — يقول أرسطو (فقرة ١١٠٣ أ — ف ٢ — من الكتاب الثانى) « إنه ليست غاية فحصنا العلم النظرى لأننا لا نريد أن نعرف ماهى الفضيلة ، ولكنا نريد أن نعرف كيف نصبح خيرين ، وإلا كان بحثنا عديم الجدوى . يجب اذن أن نبحث فى السلوك وما ينبغى أن يكون عليه »

(٢) م . س — الكتاب الثانى — ف ٢ فقرة ١١٠٢ أ

وفى الفصل الثالث يتكلم عن العدالة التوزيعية ، فيذكر أنها تمنى بتوزيع المجتمع للأموال والمكافآت وألقاب الشرف على مستحقيها ، والمبدأ فى العدالة التوزيعية هو النسبة الهندسية لأن الدولة يجب أن تراعى مميزات الافراد فتمنح كلا منهم على قدر كفايته وفضله .

أما العدالة الاصلاحية فهو يخصص لها الفصل الرابع من الكتاب فيذكر أنها من اختصاص السلطة القضائية التى تعوض المظلوم من الظالم ، وتنزل العقاب بالمجرمين ، وتحكم بالعدل بين المتعاقدين ، والمبدأ فى العدالة الاصلاحية هو النسبة الحسابية ، لأنها تقوم على أساس تساوى الأفراد أمام القانون وبعد أن يشير أرسطو إلى العدالة السياسية والعدالة القانونية والعدالة الطبيعية يذكر فى الفصل العاشر أن هناك عدالة أسمى من عدالة القانون وتسمى « بالانصاف » equity الذى يصحح العدالة القانونية فغالبا ما يكون التطبيق الحرفى للقانون جائراً ، فيعدل القاضى عن النص ويستلهم روح التشريع .

ويخصص أرسطو الكتابين الثامن والتاسع لبحث الصداقة وأنواعها والحاجة إليها فى المجتمع ، فيذكر أن الانسان كائن اجتماعى وعلى هذا فهو يرتبط مع الآخرين بعلاقات اجتماعية كروابط الأسرة والمدينة والانسانية ، ويسمى هذه العلاقات بالصداقة ، وهى لازمة للحياة ، فلا يستطيع الفرد أن يحيا بدون صداقات ، أى علاقات مع أفراد المجتمع الآخرين .

ويميز أرسطو بين ثلاث أنواع من الصداقة : صداقة الفضيلة وصداقة المنفعة وصداقة اللذة . ويستطرد فى شرح كل نوع من هذه الأنواع ، وينتهى إلى القول بأن هناك قانونا واحدا يربط بين جميع الأفراد ، وهذا القانون يجد صداه فى العلاقات الاجتماعية التى تؤلف بينهم جميعا . وهنا نجد أرسطو يمهد الطريق للانتقال إلى بحثه عن الأسرة والدولة فى العلم السياسى

ب — الفضائل العقلية :

يخصص أرسطو الكتاب السادس للكلام عن الفضائل العقلية .

فيبدأ بتقسيم العقل إلى نظرى وعملى : وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة . فالعملى يطلب الحقيقة فى مجال الميول والشهوات المستقيمة ، ويحـــدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول . أما العقل النظرى ، وهو أشرف جزء فى النفس الناطقة ، فإنه يطلب الحقيقة لذاتها دائماً وموضوعه الكلى والموجودات الثابتة الدائمة ، وفعله التأمل أى الحكمة النظرية وهى فضيلة العقـل النظرى التى بها تتحقق سعادته وخلوده ، من حيث أن التأمل هو حياة العقل المفارق البدن ، أى حياة الآلهة كما سبق أن ذكرنا .

ويستعرض أرسطو بعد ذلك أنواع الفضائل العقليـــة فيميز بين طائفتين منهـــا :

طائفة رئيسية وطائفة صغرى .

أما الفضائل العقلية الرئيسية فهى العـــلم أى المعرفة البرهانية لكل ما هو ضرورى وأزلى ، ثم الفن وهو معرفة كيف نصنع الأشياء ، ثم الحكمة العملية وهى معرفة كيفية تحقيق غايات الحياة الإنسانية . وأيضا العقـل الحـــدسى intuitive reason الذى يدرك المبادىء التى يستند اليهـــا العلم . وأخيراً الحكمة الفلسفية : وهى إتحاد العقل الحدسى بالعلم .

وإذا كانت الحكمة الفلسفية هى العلة الصورية للسعادة فإن الحكمة العملية هى التى تكفل لنا حسن إختيار أنسب الوسائل لتحقيق أنسب الغايات التى تقتضيها الفضيلة الأخلاقية .

وأما الفضائل العقلية الصغرى فهى مثل : جودة التروى والتفكير والفهم الجيد أى جودة المشورة ثم جودة الحكم .

٧ — الفضيلة :

نستطيع الآن — بعد أن عددنا أنواع الفضائل — أن نلقى الضوء على أبعاد الفضيلة وخصائصها وكيفية تعينها .

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها « ملكة إختيار الوسط العدل — لا الحسابى — بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة » . أى أنها ترجـــع إلى الإرادة التى تلتزم الوسط الملائم لطبيعتنا ، والذى يعينه العقل الذى بلغ مرتبة الحكمة . ومع أن الفضيلة « ملكة » إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعلم والمران أى بالممارسة والتكرار من حيث أن التكرار يولد فينا طبيعة ثانية (١) ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال فى التربية الأخلاقية وتكوين الفضائل .

يقول أرسطو فى تعريفه الفضيلة :

Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i. e the mean relative to us this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine (٢)

والحكمة فضلا عن أنها « تعين الفضيلة » إلا أنها توجه أيضا التروى

(١) م. س — الكتاب الثانى — ف ٦ .

(٢) م س — الكتاب الثانى — ف ٦ — فقرة ١١٠٧ أ .

والاستعدادات النفسية إلى إكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العملية للمبادىء الأخلاقية ، وسيطرة العقل على الانفعالات والعواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية الفعل ، الذى يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية . من حيث أن الفضيلة ليست العلم النظرى بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون .

وتتسم الإرادة بالصفة الخلقية عندما تلتزم الوسط الصحيح أى الوسط العدل الذى يعينه العقل بحسب كل فضيلة على حدة ، وليس هو الوسط الحسابى الذى يقع فى منتصف المسافة بين نقطتين بل هو وسط إعتبارى يراعى فيه « من وأين ومتى وكيف ولم » ، فبعض الفضائل يكون أقرب إلى الافراط وبعضها يكون أقرب إلى التفريط . فالشجاعة مثلا أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والعفة أقرب إلى جمود الشهوة منها إلى إشتعالها ، والكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقتير وهكذا .

وتعتبر الفضيلة وسطاً ، لأن الرذيلة تنقص أو تزيد عما هو مستقيم من الانفعالات والأفعال ، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط وتختاره .

وإذا كانت الفضيلة — من حيث ماهيتها — وسطاً بين رذيلتين إلا أنها من حيث الخير تعتبر حداً أقصى وقمة .

ويجب الإشارة أيضا إلى أن من الانفعالات والأفعال ما لا يحتمل الوسط الفاضل لأنها شرور ورذائل ، وأسماؤها تعبر عن الإثم مثل : إنفعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة ، وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست إفراطاً وتفريطاً بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها .

على أن أرسطو لم يضع منهجـــاً واضحاً لتحديد الوسط العدل كما لم يستند إلى مبدأ واضح فى تعداد الفضائل ، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعى عند الإنسان وتحليله وأشار إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل وذلك بالإنحياز

إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط . ففيما يتعلق بفضيلة الكرم مثلا يجب أن نلجأ أولا إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق حدود الإنفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم .

ومما لاشك فيه أن هذا المنهج العملى غير واقعى ، ولا يمكن الوصول إلى الوسط عن طريقه ، إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو يعلم أنها شر محتوم ، وكيف يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة لديه فيقضى على ما يمتلكه من أموال ، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل وهو الكرم عبثاً لا طائل تحته ؟

لقد كان أرسطو على علم بصعوبة تحديد الوسط العدل وتعذر الوصول إليه فى كل حالة ، ولهذا فقد صرح بذلك بعد أن استعرض نظريته فى تفسير هذا الوسط [١] .

على أن استمداد الأخلاق كعلم عملى من الخبرات والتجارب العملية أى من السلوك الواقعى للانسان ، وليس من العقل النظرى ، إنما يتيح الفرصة لتحديد هذا الوسط فى سياق العمل ، وبذلك تتحدد المفاهيم الأخلاقيــة كلها بحسب الممارسه الفعلية فى مضمار الحياة والسلوك الانسانى .

---

(١) م.س — الكتاب الثانى — ف ٩ فقرة ١١٠٩ أ ، ب

الفصل الخامس

السياسة

١ ـ الإنسان والمجتمع :

الإنسان مدنى بالطبع فهو يميل إلى العيش فى جماعة مع أفراد نوعه (١) ولا ترجع حاجته إلى الجماعة لكى يحفظ ذاته ويضمن أمنه ويحقق كمال وجوده المـادى فحسب ، بل لأنه بالإضافة إلى هذا يستطيع أن ينعم بالحيــاة فى ظل القانون والعدالة (٢) وأن يعمل على الترقية العاطفية . والدولة هى المجتمع الأكمل الذى يتضمن سائر الجماعات وليست غايتها رعاية القانون والنظام والدفاع عن حدود الوطن ضد الأجنبى وحماية حياة المواطنين فحسب ، بل أن لها وظيفة أسمى من كل هذا وأكثر شمولا وهذه الوظيفة هى تحقيق السعادة للمواطنين جميعاً فى ظل حياة اجتماعية كاملة سليمة (٣) . وإذن فالدولة بحسب طبيعتها وعلى قدر مفهومها هذا يجب أن تتقدم على الفرد والأسرة ، كما يتقدم الكل على أجزائه وبينها ، من حيث أن غاية الأجزاء هى هـذا الكل (٤) . ومن ثم فإن الفضيلة تصبح من أهم مكونات السعادة . ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هى تعليم الفضيلة للصغار . ولن يتيسر لها ذلك إلا فى حالة السلم إذ أنها أنسب الحالات التى تتيح للدولة القيام بواجبها نحو إشاعة العلم والتربية

---

(١) كتاب السياسة — الكتاب الأول — ف ٢ . فقرة ١٢٥٣ أ .

ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον

(٢) الأخلاق النيقوماخية — الكتاب العاشر — ف ١٠ .

(٣) كتاب السياسة — ك ٣ — ف ٩ . فقرة ١٢٨٠ ب .

τελείας χάριν χαι αὐτάρκους

(٤) م . س — الكتاب الأول — ف ٢ فقرة ١٢٥٢ ب

الإخلاقية بين الأفراد ، ولهذا فإن أرسطو يستهجن قيـــام الدولة على الحرب والغزو وإستعباد الآخرين .

٢ — الجماعات التاريخية

ويتساءل أرسطو عن كيفية تكوين الجماعة من الناحية السياسية في عصور التاريخ المختلفة ؟ فيقول : إن الأسرة هي أسبق الجماعات إلى الوجود ، وعلى ذلك فإن أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية[١] التي أشار اليها الاجتماعيون المعاصرون والتي يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الإنسانية .

وقد تطورت الأسرة وترابطت فيما بينها فتكونت الجماعات القروية[٢] ثم ارتبطت عدة قرى فيما بينها وتكونت منها المدينة[٣] أو الدولة .

ويقصد أرسطو بالدولة المدينة ولا فرق عنده بينهما ، وتمثل الجماعة القروية دور الانتقال من الأسرة إلى المدينة أو الدولة حيث تذوب الجماعات القروية في مجتمع المدينة .

وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . والرجل هو رأس الأسرة ، وبما له من عقل كامل يدير شئون المنزل والمدينة ، أما المرأة فهي أقل منه عقلا ، ولا يجب أن تتدخل في شئون السياسة أو الجندية ، إنما عليها تربية الأولاد تحت إشراف الزوج ، وأما الرق فهو نظام طبيعي ، والعبد آلة للحياة وظيفته تحصيل الثروة للأسرة والقيام بالأعمال التي لا يليق بالرجل الحر القيام بها ، فهو يعمل في الحقل وفي المصنع وفي مبادلة السلع ، فيقوم بالزراعة والرعي والصيد والتجارة .

---

(١) م — س • الكتاب الاول — ف ١ (ينتقد أرسطو شيوعية المال والنساء التي أشار اليها افلاطون في الجمهورية ، ويرى أنها نظام غير طبيعي) •

(٢) Kώμαι

(٣) πόλις

ويلاحظ أن كثيراً من النظم الاجتماعية التى يعرضها أرسطو للزواج والعلاقات الأسرية على أساس أخلاقى ، لم تكن معروفة أو ذائعة فى العصر القديم ، بينما نجده يتمشى مع تقاليد المجتمع القديم ونظمه حينما يعرض لمشكلة الرق ، فنراه يحبذ قيام هذا النظام ، فهو يرى أن ثمت أفراداً لا قدرة لهم على تناول الأمور العقلية والسياسية ، وأنهم بالطبيعة لا يصلحون لغير العمل اليدوى وهؤلاء هم العبيد ، ولهذا فيجب أن يخضعوا لحكم الأحرار[1] .

والغريب فى الأمر أن أرسطو الذى يضع تعريفاً فلسفياً للانسان ، لا يميز فيه بين إنسان يونانى أو غير يونانى ، نجده فى مجال السياسة وقد تأثر بعصبيته اليونانية ويقصر إطلاق لفظ الاحرار على اليونانيين وحدهم ، أما العبيد فهم غير اليونانيين وهم المتبربرون .

ولما كان السعى إلى الكسب وسائر المعاملات المالية والتجارية وفلاحة الارض والرعى وسائر الحرف اليدوية ، أعمالا لا تليق بالرجل الحر ، إذ أنها تحط من إحتقار السادة ، لهذا فإنها تناط بالعبيد الذين تحرمهم القوانين من حق الملكية بجميع أشكالها وتقصرها على الاحرار وحدهم .

وينتقد أرسطو الربا[2] فى المبادلة فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة لأنه مبادلة المال بالمال ، فالفائدة تنتج من زراعة أو صناعة ، أما المعدن (النقود) فلا ينتج بذاته أى فائدة .

وينتقد أرسطو موقف أفلاطون الذى يرى أنه يجب التضحية بالملكية

---

(١) م . س الكتاب الاول ف ٤

(٢) م . س — الكتاب الاول ف ١٠ — فقرة ١٢٥٨ ب (يذكر أرسطو أن الربا هو أبغض أنواع الكسب وأكثرها بعداً عما هو طبيعى ، إذ أنه ربح يأتى من النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح ، فالنقود لا تلد نقوداً)

وبالإطلاق فإن هيجل الدولة ، ويرى أن موقفه هذا هيجل ويقوم على أساس تصور خاطئ لطبيعة المجتمع ، إذ أن الدولة ليست وحدة مطلقة مجردة طبيعة تذوب فيها الفردية ، كما يرى المثاليون المحدثون من أتباع هيجل ، ولكنها على العكس من ذلك تشكل كلاً مركباً من أجزاء مختلفة بحيث يكون لكل واحد من هذه الأجزاء — أى الأفراد — شخصيته الفردية ووجوده الخاص الذى لا يتلاشى فى الكل الاجتماعى المطلق .

٣ — نظام المدينة

لم يتبع أرسطو طريقة أفلاطون فى التزامه دستوراً بعينه للمدينة هو الذى أشار إليه فى الجمهورية وفى القوانين ، بحيث يصبح ما عداه من النظم فاسداً ولا يحقق جمهوريته الفاضلة ، بل إن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستورى لا يمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيث ينطبق على سائر المدن والدول بدون تمييز ، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها التى تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة والعادات والتقاليد والنشاط الاقتصادى وغير ذلك ، ولهذا فإن أى نظام دستورى لا يعتبر صالحاً إلا إذا كان متلائماً ومتمشياً مع طباع الشعب الذى يطبق فيه ومتفقاً مع حاجاته فما يصلح لمجتمع قد لا يصلح لآخر ، تبعاً للغاية التى تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها ، وليس لمصلحة الحكام فحسب ، ومن ثم فإن صحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشيه مع غايات هذا المجتمع ومطالبه .

ويتحدد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة ، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفة ، لأنه إلى

فحكومة لا تبقى إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضيه ، ولن يحدث ذلك إلا إذا منح الدستور المواطنين المتساوين حقوقاً متساوية ، ومنح المواطنين غير المتساوين حقوقاً غير متساوية .

وإذا حددنا الفروق والاختلافات بين المواطنين على أساس خصائص ومميزات كل منهم وقدراته الشخصية التي تسهم في تحقيق غرض الدولة وأهميتها ، كالحسب والثروة والحرية ... فإنما نحكم بتفوق بعض الأفراد على البعض الآخر .

ثانياً أنواع الحكومات :

ويتبع أرسطو في تصنيفه الدساتير نفس الطريقة القديمة ، فيجعل عدد الحكام أساساً لهذا التصنيف ، ويرى أن الدساتير التي تحدد أشكال الحكومات تنحصر في ستة أنواع هي :

(١) الملكية .(١) (٢) الأرستقراطية .(٢) (٣) التيموقراطية أو الدستورية .(٣) وهذه الأشكال الثلاثة الأولى صحيحة وصالحة .

أما الأنواع الثلاثة الباقية التي يعتبرها أرسطو حكومات فاسدة وغير صالحة فهي :

(٤) الديمقراطية . (٥) والأوليجاركية . (٦) وحكومة الطغيان .(٤)

---

(١) Kingdom .

(٢) Aristocracy .

(٣) Polity ويسميها أرسطو في كتاب الأخلاق (الكتاب الثامن فصل ١٢ ، فقرة ١١٦٠ أ) بالتيموقراطية Timocracy .

(٤) Tyranny .

ويوضح أرسطو بعد ذلك كيف تنشأ هذه الحكومات : فإن الملكية تقوم عندما يتفوق رجل واحد بعينه — بفضل قدراته الشخصية — على أقرانه الآخرين ، وتنشأ الأرستقراطية حينما تمتاز أقلية من الناس على الأكثرية وتتقلد زمام الحكم .

أما التيموقراطية فإنها تنشأ حينما يتساوى سائر الأفراد فى مميزاتهم ، ولن يحدث هذا إلا فى حالة واحدة ، وذلك حين يتساوى الأفراد فى صفاتهم العسكرية كما كان الحال فى إسبرطة . وهذه هى أشكال الحكومات الصالحة .

أما الحكومات الغير صالحة : فأولها — الديمقراطية التى تنشأ حينما تتقلد السلطة فى الدولة كتلة الناس الأحرار الذين لا يملكون شيئاً . أما الأوليجاركية فإنها تظهر حينما تستولى على الحكم أقلية من نبلاء المولد أى الاشراف . أما حكومة الطغيان فإنها تقوم على حكم فرد واحد يحكم حكماً مطلقاً مستنداً إلى قوة السلاح .

وقد يتداخل أكثر من نوع واحد من هذه النظم فى حكومة واحدة . ويلاحظ أن أرسطو لا يشير إلى نظم جامدة للحكومات ، بل هو يشير فقط إلى طريقة ظهورها بما يسمح بتطور نظام إلى آخر ، أو بوجود نظام مختلف تجتمع فيه عناصر من النظم الأخرى [١] .

أما وصف أرسطو للحكومة الصالحة ، فهو يستند — كما هو الحال عند أفلاطون — إلى النظام الجمهورى للمدينة اليونانية . فأرسطو لايعتقد أنه من الممكن لغير اليونانيين أن يوائموا بين الحريه ونظام المدينة ، وهذا النظام جمهورى لأنه لا توجد ظروف قيام الملكية إلا فى عصور البطولة ، وهو

(١) كتاب السياسة — ك ٣ — ف ٦ — ١٣ والفصل ١٧ — فقرة ١٢٨٨ أ .

يرى أن عصره لا يحتمل فيه الناس حكم فرد واحد [١] فقد عاصر بنفسه حكم المقدونيين وتحقق من طغيان الملكية واستبدادها .

ولذلك فهو يرى أن حكومة الأرستقراطية أصلح من الحكومة الملكية ، وعلى الرغم من أنها تختلف عن حكومة أفلاطون إلا أنها تتفق معها من حيث المبادىء الأساسية التى تقوم عليها .

ولكل مواطن فى ظل هذا النظام الحق فى أن يشارك فى أعمال الدولة ، وذلك عندما يصل إلى مرحلة النضوج ، ولكن أفضل الحكومات هى التى لا يحمل فيها صفة المواطن سوى من تؤهلهم مراكزهم وتعليمهم للمشاركة فى تحمل المسئولية فى أعمال الحكومة ، ولذلك فإن أرسطو ـ مثله فى ذلك مثل أفلاطون فى النواميس ـ يطالب بأن يقتصر العمل اليدوى فى الزراعة والصناعة على العبيد والمهجنين .

وأرسطو أيضا يوصى بوضع التعليم تحت الإشراف المباشر للدولة وهو هنا يكرر نفس موقف أفلاطون .

ويناقش أرسطو بالتفصيل حدود الحكومات الغير الصالحة ، فيفحص الشروط التى تستند إليها الدولة فى قيامها وبقائها وزوالها ، وكذلك المبادىء ونظام الإدارة الخاص بكل شكل من هذه الأشكال . وهو يتساءل أخيراً عن النظام الصالح لغالبية الحكومات فى ظل ظروف معينة ؟ فيجيب بأن هذا النظام هو مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية بحسب المبدأ المعتمد فى الأخلاق ، وهو « خير الأمور الوسط » ويقوم هذا النظام الخليط على اعتبار الطبقة الوسطى مركز الثقل فى الحياة السياسية ، فهى عنصر ثبات فى النظام . وهذه

---

(١) م ٠ س ـ ك ٣ ـ ف ٦ .

هي الطريقة التي تحفظ الاستقرار والتقدم في الدولة . ويقرر أرسطو أن ثبات نظام الدولة واستقرارها واتباع الوسط العادل من أهم الشروط التي تضمن بقاء النظام واستقراره ، وهذان الشرطان مستمدان من التعاليم الأخلاقية عند أرسطو بحيث يوضحان الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة عنده . ويسمى أرسطو الحكومة التي تقوم على هذا الأساس بالحكومة التيموقراطية (١) وهي تقترب في شكلها من الحكومة الارستقراطية .

ب — المدينة ؛ أفرادها ، حدودها ، وطوائفها

يرى أرسطو أنه لا يمكن أن تكون المدينة صالحة إلا إذا تحققت لها شروطه التالية :

الشرط الأول : من حيث عدد أفراد سكانها : إذ يجب ألا يزيد العدد بالتقريب عن مائة ألف نسمة ، ويجب ألا يتجاوز تعدادها هذا الرقم حتى لا يختل نظامها ، فيستحيل على المواطنين حينئذ أن يتعرف بعضهم على البعض الآخر ، وبذلك تنتفي بينهم علاقات الصداقة والأخوة التي بدونهما يتعذر تسيير الأمور بمقتضى العدالة والفضيلة .

ولكي يتحقق الوقوف عند هذا العدد المحدد من الأفراد في المدينة ، يجب تطبيق مبدأ تحديد النسل عن طريق الإجهاض وإعدام المشوهين من الأطفال .

وعلى أية حال فإن أرسطو يلتزم هذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية . أما نظام

---

(١) لم يوضح أرسطو علاقة الحكومة التيموقراطية التي تقترب من شكل الحكومة الارستقراطية — بالحكومة التي تتخذ نفس الاسم والتي أشار إليها ضمن الحكومات الصالحة الثلاث.

لا الإمبراطوريات فهى فى نظره نظام قائم على القهر ، لأنه يضم شعوباً وجماعات غير متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة ، فينبغى أن تحقق الدولة أن تحقق غايتها ، وهى تحقيق السعادة للمواطنين من حيث أنها تحميهم وتحقق الخير الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم .

الشرط الثانى : <u>من حيث مساحة المدينة</u> : يرى أرسطو أنه يتعين أن تكون المدينة حصينة ضد الأعداء ، منيعة الجانب ، تحتفظ بالجند لتدافع به عن نفسها لا لتغزو المدن الأخرى ، فضلا عن أنها يجب أن تكون فى موقع يشرف على البحر ليسهل تموينها فى حالة حصارها ، وفى هذه المدينة الصالحة يكون من واجب الدولة أن توفر للمواطنين حاجاتهم الأولية لا حاجات الترف ، وتسمح لهم بالملكية الخاصة . ويكون للدولة نفسها حق التملك فى أرض المدينة فى نطاق محدود لكى تجد مصدراً للانفاق على شئون الادارة وعلى صيانة المعابد وإقامة المآدب والاحتفالات ؛ لأنها عامل أساسى فى إشاعة روح الصداقة والتقارب بين المواطنين .

الشرط الثالث : <u>من ناحية طوائف المدينة</u> : تتألف المدينة من الزراع والصناع والتجار والجند والطبقة الموسرة والكهنة والحكام والموظفين ، ولكل طائفة من هذه الطوائف استعدادها وكفاياتها التى تميزها عن الطوائف الأخرى ، بحيث لا يمكن أن تحل طائفة محل أخرى . ومع قيام كل طائفة بعملها على الوجه الأكمل فى نطاق النشاط العام للمدينة إلا أن ذلك لا يمنح أفرادها جميعاً شرف المواطنة . فلا يستحق لقب المواطن من بينهم إلا المتفرغون من الأحرار الذين يهبون حياتهم وثرواتهم لخدمة الدولة ، فلا يحترفون أى مهنة ولا يقومون بأى عمل يدوى أو حتى على سبيل الفنون الجميلة بطريقة تدر عليهم كسباً أو بخدمة . وينطبق هذا الرأى على الذين يتكسبون من النظر العقلى كالسفسطائيين ، فالمواطن

إذن هو الذى يشتغل بالسياسة العامة للدولة ، إذ يبدأ جنديا ثم يصبح حاكما ثم يصير كاهنا عندما يبلغ سن الشيخوخة .

ويرى أرسطو أن الدولة يتعين عليها أن تتولى تربية هؤلاء المواطنين ، فهم عمادها والذين يحققون لها المثل الأعلى للانسان من الناحية الأخلاقية[1] .

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه أفلاطون يعود فيقبل فكرة أفلاطون عن تنشئة الحراس وتربيـــة الاحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من عمال وتجار وزراع كما هو مفصل فى الجمهورية إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية .

٦ — نظرية الدولة بين افلاطون وارسطو :

هكذا نرى أنه على الرغم من أن كلا من أرسطو وأفلاطون يرى أن غاية الدولة هى تربية المواطنين فى مجتمع يقوم على المبادىء الأخلاقية ، إلا أنهما يختلفان — كما رأينا — فى تفسير مفهوم الدولة والأصل فى قيامها .

فعلى الرغم من أن أرسطو يستخدم نفس المسميات التى استخدمها أفلاطون التعريف بالحكومات (إذ يعدد أفلاطون أربعة أشكال فاسدة لها وهى التيموقراطية والأوليجاركية والديمقراطية حكومة الطغيان) نجد أرسطو يدخل التيموقراطية والأوليجاركية فى عداد الحكومات الصالحة ، ويتفق مع أفلاطون فى القول بفساد الديمقراطية وحكومة الطغيـان . غير أن أفلاطون يقيم تقسيمه للحكومات إلى فاسدة وغير فاسدة على أساس نفسى ـ ميتافيزيقى . فمن الناحية النفسية ، نراه يرجع الحكومات الفاسدة إلى قوى النفس الغضبيـــة والشهوانية ، وقد جمحت وتمردت على سلطة العقل ؛ أما الحكومة المثلى فهى حكومة الفلاسفة التى تأمر بالعقل وتخضع لسلطته كما تخضع النفس الفاضلة لقواها الناطقة . ومن الناحية

---

(١) م . س — ك ٧ — ف ٤ إلى ١٢ .

الميتافيزيقية نجد أن الدولة عند أفلاطون تقوم على أساس فكرة الثنائية الفلسفية أى التقابل بين المحسوس والمعقول فتهيء الفرد الإنطلاق إلى عالم أسمى من عالمنا هذا ، ما دام النظام الأرضى لا يقوم على أساس ثابت وطيد إذ الوجود الأرضى أو العالم المحسوس ليس له طابع الثبات والاستمرار فضـــلا عن أنه يستند إلى مجرد فرض وهمى .

أما أرسطو فإنه يقطع بطريقة حاسمة - على الأقل فى ميدان السياسة - بأن هذا العالم الأرضى هو واقعنا الحق وهو عالمنا الذى يجب علينا أن نضعه نصب أعيننا فى دراستنا السياسية والأخلاقية ، وهو هذا العـــالم المحسوس لا العالم الأفلاطونى المعقول الذى لا يعدو أن يكون مجرد معنى ذهنى خالص . وكذلك فإنه يحدد أشكال الحكومات بالرجوع إلى التجارب السياسية وأحداث التاريخ .

وعلى هذا فان أفلاطون - إستنـــادا إلى موقفه الميتافيزيقى - يربط العمل السياسى والأخلاقى بالحقائق المثالية المتعالية ويجعلها غاية أى نظام سياسى أو أخلاقى ، ومن ثم فهو يقرر أن شكل حكومته المثلى يجب أن يقوم على أساس من اليقين التام والصحة المطلقة بحيث يصلح التطبيق فى أى مدينة يونانية بقطع النظر عن ظروفها الخاصة وطابعها المحلى .

أما أرسطو فانه لا يسلم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع ، بل يرى أن صلاح الحكومات وفسادها مسألة نسبية تقررها حاجات الأفراد ومطالبهم بحيث يتعدل شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة .

وهكذا نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفى المدينة من واقع الحياة العملية وخبراتها دون رجوع من جانبه إلى مبادىء عقلية قبلية تتجاوز التجربة . فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث ميدان التطبيق فحسب بل من حيث المنهج أيضاً .

الفصل العاشر

خاتمة الباب الرابع[1]

المدرسة الأرسطية

أولاً : مذهب أرسطو (إجمال) .

١ — إذا كان أرسطو قد تتلمذ على أفلاطون تلميذ سقراط ، وتفلسف في شبابه حسب مذهب أستاذه — كما تشير إلى ذلك أولى مؤلفاته — إلا أن المعلم الأول قد اختط لنفسه طريقاً خاصاً ومنهجاً واقعياً حسياً التزم به في معالجته لقضايا الفلسفة الطبيعية وحاول تطبيقه في مجال العلم الإلهي والميتافيزيقا بقدر ما تسمح به موضوعات هذا العلم المجردة ؛ وسنرى أن الصعوبات التي واجهته في هذا الميدان قد دفعت به إلى التماس حلول شبه أفلاطونية ، كانت دائماً مثار نقده في أكثر من موضع في مؤلفاته .

والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة بينه وبين مذهب أفلاطون تماماً ، بل إن فلسفة أرسطو قد انبثقت بالتدريج من الأفلاطونية ، ثم ما لبثت أن تطورت وتجاوزتها ، ومع هذا فقد ظلت حلقات الترابط قائمة بين المذهبين لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث أنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليتقمص مثالية أفلاطون ثم يتطور ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو ، ثم يعود فيلتحم تحت تأثير النزعة التلفيقية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية مع مثالية أفلاطون .

ونلاحظ — من ناحية أخرى — أنه بينما يمكن أن نرد عناصر فلسفة

---

(١) راجع الأبواب الثلاثة الأولى في الجزء الأول من : تاريخ الفكر الفلسفي (المؤلف)

أفلاطون إلى المذاهب الثنائيـــة كالأورفية والفيثاغورية ، وأنباذوقليس ثم الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة ، نجد أن مذهب أرسطو قد تابع التيار الطبيعى الأيونى عند المدارس الطبيعية السابقة على سقراط ، فقـد كانت النزعة التجريبية عند أرسطو ذات أثر كبير فى فلسفته من حيث أنه إتجـه إلى الواقع المحسوس محاولا تفسيره عن طريق الملاحظة والـكشف المستمر . وكان لهذه النزعة التجريبية أيضا أثرها الكبير فى تنظيم حصيلة العلم القـــديم الذى عرف فى عصره ، كما قضت على الثنائية الأفلاطونية وعلى اعتقـــاد أفلاطون بتفاهة العالم المادى وإيمانه بالبقاء السرمدى للنفس الإنسانية ، هذا على الرغم من أن الثنائية ظلت قائمة عند أرسطو بصورة غير واضحة بين المادة والصورة ، وأن فكرة الاتحاد الجوهرى بينهما تصبح غير ذات موضوع حينما ينتقل بنا أرسطو إلى مجال الميتافيزيقا حيث الصور الخالصة القائمة بذاتها . وكذلك فإن أرسطو يعود فيؤكد خلود الجزء الناطق فى النفس ، وكان أفلاطون قـد أستبعـد أيضاً خلود القوى الغضبية والشهوانية إذ أنها قوى نفسية متعلقة بالبدن ، ومن ثم فإن المدى ليس واسعاً بين الموقفين ؛

وقد أضفنا إلى هذا ما ذكره أرسطو عن العقل بالفعل أو العقل الفعـــال ودوره فى مجال المعرفة ، ووضعه القلق فى النفس أو خارجها ، تطبيقا لنظرية القوة والفعل ؛ فإننا نجد تمثراً واضحاً فى القضاء على الثنائية الفلسفية وخصوصاً بين الجسد والنفس فى أعلى مستويات الإدراك . على أن تمام القضاء على الثنائيـة عند أرسطو إنما يبدو فى صورة واضحة فى دراساته العملية أى فى السياســة والأخلاق ؛ ذلك أنه يؤكد أن الأخلاق والسياسة يعنيان بهـذا العالم وليس بالعالم الآخر ، فليست بنا حاجة إلى افتراض وجود عالم أعلى معقول تتحقق فيه

الخيرية المطلقة ، ولكن نظرية أرسطو فى الأخلاق تنتهى إلى موقف يربط الأخلاق بالميتافزيقا بطريقة لم تكن متوقعة من مذهب يبدأ من الخبرات العملية وتجارب السلوك الخلقى للافراد كما هى مشاهدة فى الواقع الملموس، فنجد أرسطو يجعل السعادة الحقة أى خير الإنسان الأعظم فى الحكمة أى التأمل ، وليس هناك من موضوع للتأمل سوى الموجودات الدائمة الثابتة وفى قمتها المبدأ الاول أو المحرك الاول أو الله . فكأننا قد اقتربنا كثيرا من فكرة الخير بالذات عند أفلاطون التى ترجع اليها الخيرات الجزئية المحسوسة .

على أن أرسطو ظل ملتزما بروح الفكر الواقعى — إلى حد ما — حتى فى كلامه عن الله « الخير المحض موضوع العشق .. الخ بينما نجد المثالية الافلاطونية الملتهبة حماسة والتى تفيض بالروحانية الخالصة — قد انتهت إلى التصوف أى إلى مجالب الغيب واللامعقول ، وذلك بعد أن عصفت بالوجود المحسوس وقرنته باللاوجود ، فى حين أن أرسطو يؤكد وجود العالم المحسوس ويثبت أزليته ويحاول تفسير أبعاده فى المكان . وبالاضافة إلى هذا فإن أرسطو قد انتهى من دراسته الطبيعية للحركة إلى ضرورة وجود محرك أول ثابت، ولم يكن دور هذا المحرك الاول فى تخطيط الوجود عنده أكثر من دور العقل الذى قال به انكساغوراس والذى انتقده أرسطو لانه لم يستغل هذه الفكرة فى تفسيره للوجود فلم يبين فاعلية العقل وتأثيره فى الموجودات .

وإذن فقد وقع أرسطو فى الخطأ الذى انتقد انكساغوراس بسببه وزاد على هذا الاخير فى أنه حول ما يمكن أن يكون للمحرك الاول من فاعلية محدودة إلى محركى الافلاك.

٢ — فإذا انتقلنا إلى ميدان العلم فإننا نجد بهذا الصدد اختلافا واضحا بين

موقف كل من الفيثاغوريين [illegible] . فأفلاطون يرفع من قيمة الرياضيات ويعتبرها علماً [illegible] الفائقة [illegible] عالم الشهادة اعتقاداً منه بأن كل ما هو أعلى تجريداً أكثر قيمة وشرفاً ، بينما العلوم الطبيعية الأخرى تعتبر فى نظره لغواً [illegible] لأنها تبحث فى الوجود الحسى أى فى موضوعات ليست لها صفة الوجود الحقيقى .

أما أرسطو فقد أغفل الرياضيات تماما واستعاض عنها بموضوعات العالم الطبيعى التى كانت ميداناً فسيحاً للاحظاته العلمية ، وانتقد بشدة ادخال الرياضيات فى الميتافيزيقا فقد رأى أن علم الحساب وعلم الهندسة لا يمكن أن يقوما بدون الموجود المحسوس ، فالاعداد تنصب على معدودات والخطوط والاشكال الهندسية تنصب على أجسام الموجودات المحسوسة .

ولكن أرسطو يتفق مع أفلاطون فى رفع قيمة علم الفلك بصفة خاصة ، بل لقد اتخذ منه فكرة تأليه الكواكب .

وقد كانت لارسطو نظرة واقعية إلى علم التاريخ تتفق مع نزعته التجريبية فرأى أنه يجب العناية بالوقائع والاحداث الجزئية فهى مادة التاريخ الاساسية التى لا غنى عنها لاى مؤرخ .

وقد ازدهرت المدارس العلمية التى نظمها أرسطو فى مجـــال العلوم الطبيعية والتـاريخ والادب ، وتابعت مدرسة الاسكندرية نفس الاسلوب الارسطى فى الجمع بين العلوم فى دائرة الفلسفة . إلا أن العلوم قد أخذت تنفصل عن الفـلسفة بالتدريج فى العصر الهلينى المتأخر بحيث أصبح مجال الفلسفة ضيقاً ومحدوداً .

٣ — وعلى العموم فإن فلسفة أرسطو تعتبر حصيلة ذات طابع تركيبى منطقى لما سبقه من محاولات الفكر الفلسفى والعلم التجريبى عند اليونان ، وقـد نجح أرسطو فى الإحاطة بها بفضل عقليته الفذة المحيطة .

وقد ظل مذهب أرسطو تاماً فى بنائه العام فى رعاية المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو بحيث أن هذه المدرسة لم تحدث ـ فى تطورها الأخير ـ أى تغيير جوهرى فى أسس الميتافيزيقا الأرسطية .

ولقد أخطأ المتأخرون من الفلاسفة ـ ولا سيما أتباع الأفلاطونية المحدثة فى محاولة التوفيـــق بين أفلاطون وأرسطو والتغاضى عن الخلافات الرئيسية بين الفيلسوفين ، وبذلك استنت سنة التلفيق والتخبير التى وقع فى شراكها فلاسفة الإسلام والمسيحية ، فنجد الكندى والفارابى يحاولان الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون وأرسطو ، ويقع ابن سينا فى أسر نفس التيار فيحدث الخلط الشنيع وتظهر المشائية المزعومة التى يكشف عن زيفها ابن رشد مقترباً ـ إلى حد ما ـ من أرسطو الحقيقى ، كما فعل القديس توما الاكوينى فيما بعد ، على الرغم من أنهما لم يسلما تماما من تأثير التيار المشائى المزعوم .

وقد ظل أرسطو طوال القرون الوسطى يمثل جماع المعارف الإنسانية بحيث لم تستطع الإنسانية أن تتحلل من سيطرته على الفكر إلا حينما أهل عصر النهضة ، وتسابق المفكرون والعلماء إلى نقد أرسطو والفلسفة المدرسية ، وظهرت بواكير الفلسفة الحديثة لتقف موقف العداء الصريح من فلسفة أرسطو . ولكن الفكر الفلسفى الحديث ما لبث أن رجع إلى تقدير أرسطو من جديد وخصوصا عند ليبنتز ، ذلك أن الموندات عنده تعتبر مراكز الفعل وتقترب من تصور «الفعل» عند أرسطو . وقد عاد مذهب أرسطو إلى الحياة أيضا عند أصحاب النزعة التومية الجديدة ، وأصحاب النزعة الحيوية والقائلين بالوجودية المعتدلة [1] .

ثانيا : المدرسة المشائية

كانت المدرسة المشائية جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباط

(١) راجع كتاب «العقل والوجود» للأستاذ يوسف كرم .

ويبدو أنه بعد وفاة مئشئها اتخذ العمل الفلسفى فيها صبغة جماعية على الرغم من تعاقب سلسلة من الرؤساء على المدرسة إلى عهدها الأخير .

٢ ـ ثيوفراسطس [1]

وقد ترأس المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه المخلص ثيوفراسطس ويقال أنه هو الذى أسس هذه المدرسة بصفة شرعية لأن أرسطو كان مهجناً ولهذا لم يسمح له القانون الأثينى بأن تتخذ جماعته الصفة القانونية . وقد وصـــد ثيوفراسطس للمدرسة ضيعة من أملاكه بالإضافة إلى ما وصده لها أرسطو من منازل وحدائق .

وكان أفراد المدرسة فريقين : فريق كبار السن الذين يكون من حقهم وحدهم اختيار رئيس للمدرسة ثم فريق صغار السن الذى يقع على عاتقهم إعداد الطعام للوافدين على المدرسة من الضيوف الغرباء ، عند ظهور كل قمر جديد .

وقد كانت المدرسة موضع شك الأثينيين ثم المقدونيين وأعدائهم على السواء الأمر الذى دفع بتلاميذها ـ فيما بعد ـ إلى الرحيل عن أثينـــا والتجمع فى الإسكندرية فى عصر ازدهار العلم والفلسفة بها .

وعلى أية حال فقد بدأت المدرسة مسارها التاريخى بداية طيبة على عهد ثيوفراسطس ، فقد أسهم ـ بقدرته كمعلم كفء وبكتاباته التى امتدت إلى سائر فروع الفلسفة ـ فى نمو المدرسة وازدهارها واستمـــرار بقائها ولم يخرج ثيوفراسطس على مذهب أرسطو وإنما بذل جهده فى إكماله وتصحيح بعض تفصيلاته بنظراته المستقلة التى تدل على أصـــالة فى التفكير . وتوسع ثيوفراسطس فى دراسة المنطق وأجرى على مباحثه تعديلات كثيرة هو

---

(١) Theophrastus of Eresus in Lesbos وقد ذكر ديوجين اللائرسى فى كتابه عن حياة الفلاسفة أن ثيوفراسطس توفى سنة ٢٨٧ ق . م ، وأنه عاش حوالى ٨٥ عاما (راجع تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول ص ٢٦٢ وما بعدها) .

وزميله أوديموس وبخاصة فى مجـــال القضايا الشرطية والإستدلالات الشرطية ولا سيما المنفصلة منها .

وقد وجد ثيوفراسطس صعوبات فى معالجة بعض مسائل الميتافيزيقا الأرسطية مثل الغائية فى الطبيعة والتى تبدو قلقة عند أرسطو ، وكذلك علاقة المحرك الأول بالعالم . ولا نعرف إذا كان قد قدم حلولا لهذه الصعوبات ولكنه ظل مخلصاً لآراء أستاذه فلم يرفض القول بقدم العالم وترتيبه على الطبيعى ومع هذا فقد اعترض على تعريف أرسطو للمكان ، وعدل نظريته فى الحركة .

وقد تابع ثيوفراسطس آراء أرسطو فى علم النبات ، وزاد عليها ما جلبته حملات الإسكندر من معلومات كثيرة فى هذا الميدان . وقد ظل ما كتبه فى علم النبات مرجعاً أساسياً لهذا العلم إلى نهاية القرون الوسطى .

وفيما يختص بعلم الحيوان ، تكلم ثيوفراسطس عن تكيف الحيوان مع البيئة وكان يرى أن الفكر ليس سوى حركة داخلية للنفس ، ولهذا فقد انتقد قول أرسطو بالعقل المنفعل ، والعقل بالفعل ، دون أن يرفض هذا التمييز وذلك حين كلامه عن الحيوان الناطق ، أى الإنسان .

وقد توسع ثيوفراسطس فى الكتابة عن الأخلاق الأرسطية ، ودل على معرفة عميقة بالطبيعة البشرية . غير أنه رفع من قيمة الخيرات الخارجية فى تحصيل السعادة مما جعله موضع نقد شديد من الرواقيين . وكذلك فقد عارض رأى أستاذه فى ضرورة الزواج لتكوين الأسرة ورأى أن الزواج يعطل النشاط العلمى .

وبالإضافة إلى هذا نجده يتابع الفيثاغوريين فيرفض القرابين الدموية التى تقدم للآلهـــة ، ويعترض على أكل اللحم إعتقادا منه بالقرابة بين الحيوان والإنسان ولكن هذا الاتجاه عند ثيوفراسطس لم يكن مصحوباً بإعتقاد دينى

أو بنزعة صوفيتها هو الحال عند الفيثاغوريين، بل لقد كان السبب فى موقفه هذا ملاحظته لوجود بذور العقل بطريقة أولية بسيطة عند الحيوان . فكأن خليفة أوسطو ظل مخلصاً للاتجاه العلمى التجريبى للمدرسة ومع هذا فلم يمنعه هذا الاتجاه العلمى من الكتابة فى الدين وشئونه ، فقد كان لما كتبه عن «التاريخ الدينى لليونان والمتبربرين» أثره الكبير فى نشأة فلسفة الدين فيما بعد .

ويعود لثيوفراسطس الفضل فى حفظ آراء فلاسفة اليونان فى كتابه «الآراء الطبيعية» كما سبق أن أشرنا اليه حين الكلام على مصادر الفلسفة اليونانية المبكرة.

٢ — أوديموس الرودسى [١]

وظهر إلى جوار ثيوفراسطس وأثناء رئاسته للمدرسة أوديموس الرودسى وكان معلماً للفلسفة فى (رودس) . وأكثر تلامذة المدرسة مهابة ووقاراً ، وقد أفادت كتاباته فى تقدم العلم اليونانى . ويلاحظ أن أوديموس تابع موقف أرسطو بإخلاص أكثر مما فعل ثيوفراسطس ، كما ذكر ذلك عنه سمبليقيوس ، فقد التزم حرفية نصوص أرسطو فى الطبيعيات ولكنه تبنى إصلاحات ثيوفراسطس فى المنطق أما فى الأخلاق فنجد أن أوديموس قد تابع أفلاطون فى ربطه بين الأخلاق والعلم الإلهى ، فقد رأى أن الله هو مصدر ميلنا إلى الفضيلة — إلى حد ما — بل إن المعرفة الإلهية هى معيار قيمة الأشياء والأفعال جميعاً .

٣ — أرستوكسينوس الطارنتى [٢]

وهو ثالث شخصيات المدرسة وقد اشتهر بدراساته فى الألحان وفى الموسيقى على وجه العموم متبعاً فى ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضماً إليها قبل التحاقه

---

(١) — Eudemus of Rhodes.

(٢) — Aristoxenus of Tarentum.

بالمدرسة المشائية . ولهذا فإن أرستوكسينوس قد جمع في نظرته الأفلاطونية عناصر فيثاغورية إلى المبادىء الأرسطية ، وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هي مجرد انسجام أو تنظيم للبدن ، فاذا ما فسد البدن تلاشت النفس معه ولم يعد هناك على القول بخلودها .

على أن كتابات أرستوكسينوس عن حياة فلاسفة اليونان سمحت لنا فيما بعد بتاريخ شخصيات المدرسة المشائية .

٤ — ديكارخوس المسيني[١]

تلميذ أرستوكسينوس ، وقد خالف أرسطو ، إذ فضل الحياة العملية على حياة التأمل والنظر . أما في السياسة فقد تابع رأي أرسطو في أن أصلح الحكومات هي التي يجمع دستورها بين دساتير الحكومات الصالحة الثلاث التي أشار إليها المعلم الأول . وقد كتب ديكارخوس عن تاريخ الحضارة اليونانية ، وذكر أن النوع الانساني مر بمراحل ثلاث : عصر ذهبي بدائي شاع فيه السلام والفراغ ، ثم عصر بدوي كان يعيش فيه الانسان على القنص ، وقد شاعت فيه الحروب واتجه الناس إلى اقتناء الأملاك .

أما العصر الثالث فهو العصر الزراعي ، وقد استمرت فيه آثار من المراحل السابقة كما استقر الإنسان وبدأت الحضارة الإنسانية .

٥ — ديمتريوس الفاليروني[٢]

تلميذ ثيوفراسطس ، وكان فيلسوفاً شعبياً . ترأس حكومة أثينا ، ويقال إنه كان من بين المحبذين لإنشاء مكتبة الاسكندرية وتنظيم الدراسات العلمية فيها .

---

(١) — Dicaearchus of Messene.

(٢) — Demetrius of Phaleron.

٩ ـ ستراتو اللامبساكوسى [1]

خلف ثيوفراسطس فى رئاسة المدرسة فى أثينا من ٢٨٧ — ٢٦٩ ق م وكان معلما لبطليموس الثانى فى مصر ، واشتهر باشتغاله بالعلم الطبيعى. وجدير بالذكر أن ستراتو عارض أرسطو فى مواضع كثيرة ، وجعل من الله قوة طبيعية لا شعور لها ، وقال بأن الصدفة سبقت الطبيعة ، وفسر الظواهر تفسيرا طبيعيا محضا بحيث أرجعها إلى مبدأين هما الحار والبارد ، وجعل الحار مبدأ فعالا . وأهمل ستراتو نظرية أرسطو عن الأمكنة الطبيعية ونظريته عن العلة الغائية وقال بقوة فاعلة هى (الثقل) . وذكر أن قوة الشىء الثقيل تزداد مع بعد المسافة عند سقوطه ، وبناء على هذا عدل ستراتو مواضع العناصر الأربعة . وكذلك فإنه لم يقبل قول أرسطو بثبات الصورة .

وقد دفعه تفسيره الطبيعى المغرق إلى إلحاق الألوهية بالطبيعة نفسها ، فهو يرى أن النظام الطبيعى ليس بحاجة إلى علة أولى ، إذ هو نظام أزلى يجرى حسب آلية علية بسيطة . فكأن ستراتو يعود إلى المنابع الأولى للفلسفة الطبيعية قبل سقراط ، إذ أنه رغم قوله بوجود إله إلا أنه لا يجعل له أى أثر فى نظام الطبيعه .

وقد تابع ستراتو موقف ثيوفراسطس فى قوله بقرابة الحيوان للانسان فذكر بأن العقل فى الانسان لا يختلف عنه فى الحيوان ، وكذلك رأى أن أفعال النفس من تفكير وشعور ليست سوى حركات صادرة عن مبدأ معقول يوجد فى الرأس بين الحاجبين ، ويسرى من هذا الموضع إلى سائر أجزاء الجسم مع النفس Pneuma . ومعنى هذا ، أنه يقول بمادية النفس ، ولهذا فقد رفض القول بخلودها ، وبين عدم كفاية الأدلة على خلود النفس كما ذكرها أفلاطون فى محاورة فيدون .

---

(1) Strato of Lampsacus.

٧ — ليقو : (١)

خلف ستراتو فى رئاسة المدرسة المشائية لمدة ٢٥ عاما حتى سنة ٢٢٨ ق.م وتبعه فى رئاستها أرستو الخيوسى (٢) ثم تبع هذا كريتولاوس الفاسيلى .

٨ — كريتولاوس (٣)

ترأس المدرسة المشائية بعد أرستو الخيوسى من ١٩٠ — ١٥٠ ق م وكان أحد أعضاء سفارة سياسية أرسلت إلى روما عام ١٥٥ ق م ، وكان معه فى هذه البعثة ديوجين الرواقى وكارنيادس الافلاطونى وقد ألقى هؤلاء محاضرات فى الفلسفة أثناء إقامتهم فى روما ، وكان هذا أول لقاء كبير بين الرومانيين والفلسفة اليونانية .

لم يكن كريتولاوس مشائياً خالصاً ، فقد جعل من الله عقلا صادراً عن الأثير الغير المنفصل ، وكذلك النفس عنده ليست سوى أثير معقول .

وذكر أيضا أنه لا يمكن أن تتحقق الحياة وفق الطبيعة إلا إذا اكتملت خيرات النفس وخيرات الجسد والخيرات الخارجية .

إلا أنه تمسك بموقف أرسطو القائل بقدم العالم ودافع عنه فى مواجهة الرواقيين .

* * *

وبعد كريتولاوس ظهرت شخصيات مشائية أخرى من أمثال هرميبوس وسوشين ، غير أن هؤلاء المتأخرين وجهوا اهتمامهم إلى الناحية العملية، واقتصر مجهودهم الفلسفى فى الحفاظ على تراث المدرسة وآرائها ، بحيث لم يحدث تطور

---

(١) — Lyco . (٢) — Aristo Ceos .

(٣) — Cristolaus of Phaselis in Lycia .

كبير فى الآراء المشائية بعد ذلك ، إلا أن اتباع المدرسة أخـــذوا يتجهون بالتدريج إلى التخصص فى الميدان العلمى مع الاحتفـــاظ بموقف عقلى يختفى وراءه العداء للدين ، مما خلع عن المدرسة الصبغة الشعبية ودفعهـــا إلى التوارى أمام المذاهب الدجماطيقية الأخرى ، إلى أن نشر أندرونيقوس الروديسى كتب أرسطو ، فدبت الحياة فى الأوساط المشائية ، ونشطت الدراسات المشائيـــة من جديد .

الباب الخامس

الفلسفة الهلينستية

الأبيقورية　　　الرواقية　　　الأفلاطونية المحدثة

الفلسفة الهللينستية

تمهيـد :

لقد أتضح لنا من دراستنا لتاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان ، أن هذا الفكر قد مر بثلاثة أدوار متعاقبة .

١ — الدور الأول : وهو دور النشأة وقد تميزت فيه فترتان رئيسيتان :

(ا) الفترة الأولى : وتتمثل فى المرحلة السابقة على سقراط حيث نجد إرتباطاً وثيقاً بين العلم والفلسفة .

(ب) أما الفترة الثانية : فقد تزعمها السفسطائيون وسقراط وقد تميزت بالبحث فى مشكلات المعرفة والاخلاق ، وتعد هذه الفترة تمهيداً حقيقاً للدور الثانى حيث أننا قد أشرنا فى الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى إلى مدرسة سقراطية كان منها الكبار مثل : أفلاطون وأرسطو ثم صغار السقراطيين من الكلبيين والميغاريين والقورينائيين .

٢ — الدور الثانى : وهو دور النضوج : وقد اختص به أفلاطون وأرسطو حيث نجد لدى كل منهما مذهباً متكاملا يفسر سائر أنحـاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة الخ ... على نحو ما أوضحنا فى مواضع سابقة .

٣ — الدور الثالث : وهو دور الذبول وهو يمتد من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد .

---

(١) وقد أطلقنا على فلسفة دور النضوج فى الجزء الأول من هذا المؤلف ص ٣٧ (الطبعة الرابعة) أسم « فلسفة السقراطية » .

وفى هذا الدور الذى ندرسه فى الباب الخامس من هـذا الكتاب نتناول المذاهب والآراء الفلسفية المتأخرة .

وقد تميز هذا العصر بنزعة تلفيقية واضحة وبالاهتمام بالعلوم الواقعية وبالعودة إلى إحياء المذاهب القديمة ولا سيما ما كان منها مرتبطا بمبادىء السلوك الأخلاقى وكذلك بمزج الآراء والمذاهب الشرقية ـ مع ما كان لها من طابع صوفى ـ بالفكر اليونانى . ولهذا فإننا لا نلمح فى هذه المرحلة الطابع اليونانى الخالص للثقافة . ومن ثم فإن جمهرة المؤرخين يميزون بين الثقافة اليونانية الخـالصـة وهى التى ذاعت وانتشرت فى دورى النشأة والنضوج وأسهم فيها أهلها من اليونانيين أنفسهم — وتلك الثقافة التى انتشرت فى الدور الثالث فى حوض البحر الأبيض المتوسط وشاركت فيها شعوب هذه المنطقة ، وعلى هذا فقد اصطلح المؤرخون على تسميتها بالثقافة الهلينستية[1] . أى تلك الثقافة التى انحدرت أصلا من اليونان ولكنها اصطبغت بلون جديد جاء نتيجة الحركة التلفيقية التى تزعمها أفراد من شعوب هذه المنطقة من يونانيين وغير يونانيين .

طابع الفلسفية الهلينستية :

كان اليونانيون على صلة وثيقة بالشعوب المجاورة لهم ، فقـد تعرفوا على حضارات شعوب شرقى البحر الأبيض المتوسط ولا سيما مصر إذ تعددت زيارات العلماء والفلاسفة اليونانيين لمصر الفرعونية فى وقت مبكر ، وحفلت هذه الفترة التاريخية بصور عديدة للصراع الدموى بين الفرس واليونان .

---

(١) يسمى المؤرخون عادة الفلسفة اليونانية فى طوريها الاول والثانى فلسـفة هللينيـة أو يونانية خالصة Hellinic Philosophy وفى الطور الثالث يسمونها فلسفة هللينستية لأنها لأنها لم تقتصر على اليونانيين وحدهم بل لقد أسهمت فيها الشعوب التى تأثرت بهم وبحضارتهم وكانت اللغة اليونانية لغة العلم والثقافة لديهم Hellinistic Philosophy

وعلى الرغم من هذه الصلات الجديدة بين اليونان وبين شعوب هذه المنطقة التاريخية إلا أن العلم اليونانى ظل - إلى حد ما - فى هذه المرحلة وقفاً على اليونانيين أنفسهم إلى أن جاءت انتصارات الإسكندر المقدونى فأحدثت ثورة عميقة فى حياة اليونانيين وبالتالى فى تراثهم العلمى والثقافى ، ذلك أن شعوب البلاد التى غزاها الاسكندر أخذت تغترف من مناهل الثقافة اليونانية وتشارك مشاركة فعالة فى جميع جوانب الحضارة الإغريقية .

وبرز من بين شعوب البلاد المفتوحة أعداد من التلاميذ بل والمعلمين تزعموا الحركة الثقافية فى مراكزها الجديدة التى انتشرت فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط فى الأسكندرية وبرغاما ورودس ، وذلك بعد أن فقدت اليونان نفسها استقلالها السياسى ، وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شئونها السياسية ، الأمر الذى أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة ، وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة تحت ضغط الاتجاه السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المغانم .

ومن الطبيعى إذن أن يعزف الناس عن النظر العميق فى ميادين العلم والفلسفة فى جو يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية العاجلة ، ولهذا فقد احتلت هذه المطالب العملية مكان الصدارة فى هذا المجتمع المتعدد الأجناس .

ولكن هذا الصراع حول مطالب الحياة اليومية كان لابد له من ضحايا اعتصرتهم ضراوة المواجهة المنافية المبادىء والمثل الأخلاقية ، فكان إذن على الفلسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسية لهؤلاء حيث يجدون لديها الملجأ الأمين والطريق الممهد النظير وذلك بقطع كل صلاتهم بالظروف الخارجية ثم بالعكوف على حياتهم الباطنية - فالتأمل إذن كان الأسلوب المستخدم فى تطبيق

الفنون وممارستها الحياة الروحية الكاملة ، ولقد ساد هذا الاتجاه فى هذه الفترة وتميزت الفلسفة الهلينيستية حينذاك باتجاه ملحوظ إلى البحث فى الأخلاقيات وتأثرت فى هذا بنزعة صوفية واضحة وبآراء الشرق ومذاهبه الدينية .

أما الميتافيزيقا فقد استمد هذا العصر أصولها من فلسفة كل من ديمقريطس وهرقليطس وسنرى كيف قامت الأبيقورية على أساس من فلسفة ديمقريطس وقامت الرواقية كتجديد لفلسفة هرقليطس ، ثم كيف طغى مذهب الشك على أفكار الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) وأخيراً كيف تبنت الأفلاطونية المحدثة الأصول الفلسفية اليونانية وجمعتها فى حركة تلفيقية بارعة مع ميل إلى أفلاطون وبذلك تكون قد عملت على معارضة تيار الشــك الذى كاد يقضى على تعاليم الأكاديمية فى دورها الأخير .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن العلوم الجزئية أخذت تنفصل بالتدريج عن الفلسفة بعد أن ظل العلم مرتبطا بالفلسفة إلى عصر أرسطو ، وظهرت المراكز فى مدن شرقى البحر الأبيض المتوسط .

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد أن الفيلسوف بوزيدونيوس كان آخر فيلسوف يربط بين العلم والفلسفة فى العصر الهلينستى،وكذلك كان أراتوستينس أمين مكتبة الاسكندرية والجغرافى المشهور أول من سمى نفسه بالفيلولوجى أى عالم اللغة وذلك لكى يتميز عن الفلاسفة . وفى الوقت الذى أخذت العلوم تنفصل فيه عن الفلسفة ظلت أثينا تحمل لواء الزعامة الفلسفية إلى نهاية العصر القديم .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه بينما كان العلم ماضياً فى طريق طريق الإنفصال عن الفلسفة فى هذا الدور ـ كان الدين يعمل على الإقتراب منها والارتباط بها ولم تعد الفلسفة كما كانت عند اليونان مطلباً كمالياً يسهم فيه القلة من كبار المثقفين بل

لقد خلفت وراءها الأبراج العاجية لكى تنزل إلى غمار الشعب فيتحدث معلموها إلى الحشود المجتمعة فى المدن الكبرى باذلين لهم النصح والتوجيه ، وآخذين بيدهم فى طريق الممارسة الروحية العملية .

بل لقد تغلغلت تعاليم المدارس الفلسفية أيضا إلى القصور وسا كنيها وأصبح الفلاسفة مستشارين وموجهين للملوك والأمراء وكبار رجال الحاشية .

وكانت الرواقية والأبيقوريون هما المذهبان الفلسفيان السائدان فى هذه الفترة وقد أعاد الرواقيون والأبيقوريون أسلوب التفسير الطبيعى الأحادى عند الأيونيين ، أما الثنائية الأفلاطونية — الفيثاغورية فقد أنحدرت إلى نوع من الشك ولم يكتب لها الظهور إلا فى أخريات العصر القديم وفى مدرسة الاسكندرية بالذات حيث ازدهر المذهب الأفلاطونى المحدث — كما ذكرنا .

وعلى هذا فيمكن تقسيم الدور الثالث من أدوار الفلسفة اليونانية إلى مرحلتين:

الأولى : وتنتشر فى هذه المرحلة الأبيقورية والرواقية وما ارتبط بها من آراء المدارس السابقة على سقراط ، هذا إلى جوار الأفلاطونية والمشائية .

الثانية : وفى هذه المرحلة نلاحظ سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية وظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة ، ثم ظهور الأفلاطونية المحدثة فيما بعد وسيطرة التصوف على مدرسة الاسكندرية الفلسفية.

الفصل الأول

الايقورية

حياة ابيقور[1] ٣٤١ – ٢٧٠ ق . م .

ولد أبيقور فى ساموس عام ٣٤١ ق . م من أب أثينى كان ينتحل مهنة التعليم وأم مشعوذة تمارس فنون السحر والكهانة ، ويذكر ديوجين اللائرسى — وهو مصدرنا الأساسى عن أبيقور — أنه كان ينتقل من دار إلى أخرى تصحبه أمه وهى تتمتم بدعوات التطهير ، وكذلك كان يعاون أباه فى مهنة التعليم بأجر زهيد. وقد انتهى أبيقور إلى الشك بتأثير قراءته لديمقريطس وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة وإيمان بالخرافات والأساطير ، وقد ظهر له أن العقبة الرئيسية التى تعترض تحقيق سعادة بنى الإنسان ترجع إلى خوفهم من الآلهة وخشيتهم من الحياة الآخرة ، والفلسفة وحدها هى التى تمكننا من بلوغ هذه السعادة المنشودة

---

(١) مصادر مذهب أبيقور

ترجم Bailey بعض الفقرات التى أوردها ديوجين وسكستوس أمبريكوس عن أبيقور Diogène L. , X.

Lucrèce, De rerum natura, trad. par Ernout 1920, Coment. par Robin 1926. Cicero, De Fine, L .

.. Epicure : Doctrine et Maximes, trad. par Solovine (Paris 1929) .

Festugière : Epicure et ses Dieux Paris, 1946.

Guyau : La Morale d'Epicure etsesrapport avec les doctrines Contemporaines, Paris, 1888 .

إذ أنها هى التى تستطيع تحريرنا من ربقة الاعتقاد فى كل ما هو خارق للطبيعة وذلك بالعكوف على الملاحظة والتأمل .

ولهذا فقد نذر أبيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة : وتحقيق السعادة لكل فرد منهم ، ولهذه الغاية أنشأ مدرسته فى أثينا حوالى سنة ٣٠٦ ق م وكانت تسمى « بحديقة أبيقور » ، وكان التلاميذ من الجنسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب .

وكذلك وضعت عباراته - التى كان يلقيها عليهم - الأسس الدائمة للتعاليم الأبيقورية . وقد صنف أبيقور حوالى ثلثمائة مؤلفاً هذا الرسائل حسب أقوال مؤرخ حياته ديوجين اللائرسى ، ولكن هذه المؤلفات فقدت جميعها ، وقد أورد الشاعر لوكريس ملخصا لمذهبه فى كتابه « طبيعة الأشياء » وكذلك وصلتنا بعض مقتطفات من كتاب « حول الطبيعة » لأبيقور .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن اقوال ديوجين عنه كانت تنطوى على سباب واتهامات شنيعة يغلب على الظن أنها كانت صادرة عن أعدائه من الرواقيين المعاصرين له أو من غيرهم من الفلاسفة ، فقد واجه أبيقور حملة عداء مرير لم يقدر لغيره من رؤساء المدارس مواجهتها فى العصر القديم .

ويرجع السبب فى عدم الاهتمام بكتبه أن أصحاب مذهب تعدد الآلهة وأتباع المسيحية على السواء لم تكن لهم أية مصلحة فى الاحتفاظ بها لأن صاحبها كان يهاجم الدين ويرفض الوجود الإلهى المؤثر فى العالم وكذلك فكرة العالم الاخر .

الفلسفة واقسامها :

كان أرسطو يرى أننا نطلب المعرفة لذاتها وليس من أجل أى منفعة عملية

ولهذا فإنه اعتبر الفلسفة الأولى أكثر العلوم ألوهية وأسماها منزلة .

أما أبيقور فقد جاء موقفه على عكس الموقف الأرسطى إذ أنه كان يجعل من العلم خادما للحياة ومرشدا فى الأمور العملية ولهذا فقد كان لا يهتم كثيراً بالثقافة أو بالعلم الذى ليس وراءه عمل ، لأن هذا النوع من العلم - بحسب أبيقور - لا يمت للواقع بأى صلة ، وهذا الموقف يفسر لنا كيف رحب مؤسس المدرسة بانضمام الملمين بالقراءة والكتابة فحسب إليها ليحقق لهم أسمى ما تصبو إليه النفس من تطهر وطمأنينة .

وتنقسم الفلسفة عند أبيقور إلى ثلاثة أقسام :

المنطق أو العلم القانونى - والطبيعة - والأخلاق . وغاية الفلسفة تحرير الفرد والأخذ بيده إلى حياة من الهدوء والسلام والسكينة .

ومعنى هذا أن الأخلاق هى أساس هذه الفلسفة وغايتها أما المنطق وعلم الطبيعة فهما خادمان لها .

ويلاحظ أن هذا الاتجاه هو نفس الاتجاه الذى نجده عند ديمقريطس مع اختلافات طفيفة بين الموقفين ، على الرغم من أن أبيقور يرى أن مذهبه جديد تماما فلا يعد صورة متطورة لمذهب ديمقريطس .

اولا - المنطق او العلم القانونى .

يبحث المنطق فى شروط المعرفة الحقة ، وليست هذه الشروط من النوع الذى نقابله فى المنطق الأرسطى أو فى منطق العلوم بل هو نوع من نقد المعرفة يفضى بنا إلى التعرف على أضمن الطرق المؤدية إلى الطمأنينة وبالتالى إلى السعادة .

ويشير أبيقور إلى أربعة أنواع للمعرفة وهى الإحساس والتصور القائم على الذاكرة والانفعال Pathos ثم التخمين

١ — الاحساس

أما الإحساس فإنه تبدأ المعرفة الحقة وهو موضع يقين لا شك فيه إذ هو صادق دائماً ، ونحن نعرف عن يقين سبب حدوثه لنا أى علته الفاعلية وهى موضوعه ، وكل إحساس فهو مطابق لهذا الموضوع أى للأشياء . أما خداع الحواس أو خطؤها أو حدوث تناقض بينها فإنه يحصله بتأثير الحكم الذى يصدره العقل على فعل الإحساس وليس من عملية الإحساس نفسها .

ويفسر أبيقور الإحساس بأنه اصطدام ذرات مادية صادرة من الجسم المادى الواحد أو من مكوناته ، بأعضاء حواسنا وهذه الذرات الصادرة من الأجسام هى قشور رقيقة تنفصل من سطوح الأجسام وتتحرك بسرعة فى الخلاء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة منها ومن ثم فهى « أشباه » لها حتى إذا ماصادفت الحواس وبلغت القلب أحدثت الإحساس ، ويمتلىء الهواء بأشباه لا تحصى عدداً ، ماضية وحاضرة وهذه هى مصدر خيالات اليقظة والمنام .

ولما كان الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة فإن انكاره يعنى استحالة النظر والعمل على السواء

٢ — التصورات أو المعانى الكلية (٢)

وهى أفكار عامة تنجم عن تكرار الإحساس ، ذلك أن هذا الإحساس إنما تنفذ منه إلينا صور (eidola) خيالية لا تلبث أن تتحول إلى أفكار أو تصورات نوعية بفعل الذاكرة ، وكلما تكرر نفس الإحساس كلما كان ذلك عاملا على أن ينشأ عنه فى الذهن تصور أو معنى له طابع الكلية ، وهذا المعنى المطابق للإحساس يقتضى أن نعبر عنه فى لفظ يكون مثلا لفكرة كلية مسبقة، تستخدم فى التجربة الحسية

(١) أرسطو « ما بعد الطبيعة » المقالة الاولى فصل ٢ سطر ١٩ — ٢٠ .

(٢) وهى تصورات ممثلة لإحساسات سابقة (anticipation)

الحاضرة فنطبقها على الجزئيات المشابهة التى تعرض لنا ، وكذلك تكون أساساً لأحكام العقل التى تتجاوز تجارب الإحساس الماثلة أمامنا . ويرجع صدق هذه التصورات إلى ارتباطها بادراكات حسية سابقة .

٣ — انفعال اللذة والألم : (١)

وهذا الانفعال يقينى لا شك فيه لمعرفتنا بعلته الفاعلية ، وهو معيار الصدق فى مجال العمل كما سنرى فى دراستنا للأخلاق عند أبيقور .

٤ — التخمين : (٢)

وإلى جوار الاحساس والانفعال والتصورات السابقة نجد أسلوبا آخر للمعرفة ينصب على معرفة أفكار الخيال ، وهى بحسب أبيقور تصدر عن صور موضوعية تحضر النفس ، فعندما ننتقل من الإحساس إلى ما وراء الاحساس وعندما نستخلص من المعلوم فكرة عن المجهول فإننا يجب أن نبحث عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أم كاذبة ، فإذا كانت الفكرة تشير إلى وقائع فى المستقبل فينبغى أن تكون مؤيدة بالتجربة ، وأما إذا كانت تشير إلى العلل الخفية للظواهر فيجب ألا تكون متناقضة مع التجربة .

وبواسطة التخمين نستطيع الاستدلال على وجود ما يسميه أبيقور باللامحسوسات (أى الموجودات المحسوسة الصغيرة التى يعجز إحساسنا عن ادراكها) وكذلك نستطيع استخراج التفصيلات الجزئية من النظرة الاجمالية الشاملة .

---

١ — Pathos

٢ — راجع يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٨ حيث يطلق على هذا النوع من الادراك اسم الحدس الفكرى ولكن اللفظ اليونانى لهذه التسمية هو epinoiai أى التخمين Conjecture وليس الحدس بالمعنى الفلسفى تحديدا ، وربما جاز استخدام لفظ «حدس» بالمعنى الشائع لا الفلسفى لكى يتضمن معنى (التخمين) .

ومن الناحية الأولى نستطيع بهذا النهج الاستدلال على وجود الذرات كأساس الوجود الطبيعى وعلى الخلاء كشرط الحركة وعلى لانهائية المادة مع أننا نعجز عن إدراك هذه الأمور فى التجربة .

وعلى الجملة فإن الابيقوريين قد جعلوا الإحساس المصدر الأول للمعرفة ، أما موضوعه الحقيقى فهو الجزئى أو الشىء المادى فى مجال الموجودات الطبيعية وكذلك الفرد فى استقلاله التام فى المجال الإنسانى . وإذا كان الإنسان يرى أن مشكلته الأساسية هى العمل على تحرير نفسه من القلق والاضطراب فعليه أن يتجنب الخوض فى البحث عن وجود عقل فى الكون يكون سندا للانسان ويصبح الإنسان خاضعاً لقوانينه ومن ثم يبذل جهده لمعرفة هذه القوانين لتكون أساسا نظرياً لسلوكه . الواقع كما يرى أبيقور أن العالم ليس سوى آلة يستطيع كل فرد أن ينظم حياته خلالها مستخدماً كامل قدراته ، وهو ليس فى حاجة إلى أن يعرف من وقائع هذا العالم أكثر مما يعنيه فى حال السراء والضراء .

ولهذا فإن التجربة الواقعية أى الخبرة وكذلك الفهم الطبيعى العادى كافيان لتحقيق هذا الغرض بدون حاجة إلى التبحر فى استخدام الأداة المنطقية .

ثانيا : الطبيعة :

١ — التفسير الآلى للطبيعة وغايته :

يتجه مذهب أبيقور إلى التفسير الآلى للطبيعة ، وهو فى هذا يتمشى مع التفسير الذرى عند ديمقريطس ، غير أنه لا يجعل العلم الطبيعى قيمة ذاتية فلا يعتبر فى نظره مطابقا للوجود بل هو خادم لعلم الأخلاق — كما ذكرنا — وتقوم فكرة أبيقور أصلا على رفض تأثير القوى الخارقة للطبيعة فى مجرى حوادث هذا العالم الذى نعيش فيه ، ما دامت هذه القوى التى لا حصر لها تحرمنا من راحة النفس

وطأة نيتها وتجعلنا على الدوام فى خوف ورهبة تقض مضاجعنا . فالغرض من العلم الطبيعى إذن هو تخليص البشر من الخوف من الآلهة ومن الموت وسائر الظواهر الجوية ، وعلى هذا فإن جميع التفسيرات تصبح على قدم المساواة مادامت تفى بهذا الغرض وقد تكفى النظرة الإجمالية بهذا الصدد دون التطرق إلى التفصيلات .

وليست المادة شرا لابد من التخلص منه أو عدما محضا على ما قال أفلاطون بل إنها بحسب أبيقور المبدأ الإيجابى الوحيد وأساس وجود الأشياء جميعا إذهى المقدم الكلى لهذا الوجود ، وخارج المادة يوجد خلاء وهو شرط جوهرى للحركة ، وليست النفس أو العقل أو الفكر سوى أعراض للمادة .

أما الكائنات الحية فقد تولدت اتفاقا من الأرض وكانت لها أشكال ضخمة غير متسقة ولكنها تطورت وبقى منها الأصلح وثبت نوعه حسب أقوال أنباذوقليس .

ب ـ طبيعة الذرات أو الجواهر الفردة .

تتكون المادة من ذرات منفصلة لا تحصى عدداً وهى مركبة ولكنها لا تقبل الانقسام ، وعلى الرغم من أن الاختلافات بين أشكالها محدود - على عكس ما ذهب إليه ديمقريطس - إلا أنه مع هذا لا يمكن حصر هذه الأشكال . وهذه الذرات قديمة وباقية لا تندثر تغذوها حركة دائمة ، والثقل مبدأ حركتها وكان ديمقريطس قد جعل الذرات التى تتألف منها الأجسام متشابهة مع تفاوتها من حيث الثقل ، وهذا التفاوت هو الذى يحدد اتجاهها إلى أسفل أو إلى أعلى . فالأثقل منها يهبط إلى أسفل والأخف يرتفع إلى أعلى . ولكن أبيقور رفض هذه الفكرة لأنها فى نظره تفترض وجود جبرية آلية فى الطبيعة ، ولهذا فقد ذهب إلى أن هذه الذرات

تنحرف فى اتجاهها عن الخط الرأسى ، ويتم هذا الانحراف بفعل الصدفة البحتة ، ومن ثم فإن أبيقور يرفض جبرية ديمقريطس المطلقة ويسلم بالحدوث الاتفاقى ، أى بإمكان وجود معلول بدون علة ، وهذا ما يسمح فى مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من مجال الجبرية الآلية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها الأمر الذى سيكون من شأنه القضاء على الحرية .

على أننا نرى أنه مع وجود خلاف بين أبيقور وديمقريطس حول مشكلة العلية والجبرية فى مجال الطبيعة والأخلاق ، إلا أنه يتفق معه فى التسليم بفكرة قدم العالم وأبديته فلا مجال لديهما للقول بفكرة الخلق أو الإحداث فى الزمان

ويرجع هذا الموقف إلى اعتقاد كل من ديمقريطس وأبيقور بأن العالم ليس من صنع الالهة بل هو موجود منذ الأزل بدون أن تتدخل الالهة فى إيجاده وحركته . وعلى أية حال فإنه يبدو أن سيطرة النزعة الأخلاقيــــة على التفسير الطبيعى عند أبيقور كانت سببا فى اختـــلاف موقفه عن موقف ديمقريطس فى نظرته إلى طبيعة العالم وجبريته الآلية .

د ـ النفس ومصيرها :

النفس جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائه ، أى أنه يشارك البدن فى مصيره . وللنفس وظيفتان : إحداهما حيوية والأخرى وجدانية ، ولا يمكن أن يتم لها ممارسة وظائفها بدون الارتباط الوثيق بينها وبين ذرات البدن .

ومما يبرهن على أن النفس ذات طبيعة مادية لطيفة جدا ما نلاحظه من تأثير البدن عليها فى حالات الإغماء والغيبة التى تحدث بتأثير الانفعالات الحادة العنيفة وكذلك أيضا ما نلمسه من انتشار النفس أو ضعفها فى الحالات المماثلة التى تعرض البدن ؛ فاذا ما اعتل البدن كان لهذا الاعتلال أثره العميق على النفس وحالاتها.

فثمت تأثير متبادل بين النفس والبدن . فبدون البدن لا تستطيع النفس أن تعبر عن ذاتها على أى صورة .

وبالإضافة إلى هذا فإن النفس حينما يحضرها الموت لا تنسحب من البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه - كما هو الرأى الشائع - بل الذى يحدث هو أن هـــذه القوى تأخذ فى التناقص فى جملتها إلى أن تتلاشى نهائيا ، ومن ثم فهى لا تخرج من البدن لكى تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه ، بل يكون الموت تعجيلا بفنائها التام مع فناء البدن . وإذا كانت النفس تحتفظ فى حالة الموت بشعورها التام ، أو إذا كان الموت مجرد انتقال من هذه الدار إلى دار أخرى أفضل منها كما يزعم الأفلاطونيون ، فإن الإنسان كان ينبغى له أن ينشرح صدره بالموت لا أن يخشاه كما هو حاصل بالفعل . فما الذى يجعل الموت إذن أمراً قاتماً مزعجاً على نحو ما يشعر به الأحياء ؟ .

لن يحدث شىء من هذا بالطبع إذا كنا نعرف أن وجودنا النفسى ـ الجسمى سينعدم نهائيا بالموت ، ولكن ما يحدث عادة هو أننا نربط لا شعوريا بين فكرة العدم وفكرة الحياة أو بمعنى آخر بين شعورنا بالعدم وشعورنا بالحياة ، ونتخيل أن الذين يحضرهم الموت يكون لديهم فى هذه اللحظات شعور بالهلاك التدريجى وأنهم يحسون وهم فى القبور بالتهام الديدان لأجسادهم وباحتراقها بالنار إذا ما ألقيت فى لهيبها ، وأن النفس يستمر شعورها بكل هذه الآلام خلال ذلك .

فإذا ما استطعنا أن نفصل بين فكرة الحياة وضدها ، وتخلينا فى حسم ووضوح عن فكرة الخلود فإن الموت لن يكون على أى صورة أمراً مفزعاً ، بل بالعكس سيصبح أمراً عاديا لا يتسم بطابع الشر أو الفزع الشديد مادام الشخص الميت لن يكون لديه أى شعور بحالته وهى حالة الفناء التام . وكذلك فإن الأحياء سيتكون لديهم شعور سلبى جديد عن فكرة الموت أو بمعنى آخر لن يكون لهذا

الشعور الشديد أى وجود عندهم . وعلى هذا فإذا كنا موجودين على الحقيقة فإن الموت لا يكون له وجود بالنسبة لنا ، وإذا حضرنا الموت فإنه لن يكون لنا وجود على أية صورة من الصور . فلا صلة بيننا وبين الموت ، ولا وجود مطلقا لذلك الإحساس التلجى المزعوم الذى يرعبنا فى حالة الموت لأننا ـ كما قلنا ـ لن نكون موجودين فى تلك اللحظات الأخيرة من حياتنا فالموت فناء تام للوجود الإنسانى .

وهكذا وبهذا التحليل المادى للوجود الإنسانى ظن أبيقور أنه قد استطاع تخليص البشر من الخوف من الموت ومن تأثير الآلهة على حياتهم وعاتهم .

هـ — الآلهة والعالم :

حاول أبيقور أن يقيم خطا فاصلا بين العالم والآلهة ، حتى ينتفى القول بوجود أى صلة بينهم وبين الوجود الإنسانى أو المادى على وجه العموم . واكتفى بهذا الصدد بتوجيه النظر إلى طبيعة هؤلاء الآلهة أو الخالقين المزعومين على حد قوله ـ وكذلك إلى العالم الطبيعى وما ينطوى عليه من نقص وشرور .

وعلى هذا فقد سلم أبيقور بوجود الآلهة ـ وجميع شعوب الأرض تتفق على هذا ـ ولكنه رفض التسليم بوجود أى تأثير لها على العالم أو على الوجود الإنسانى ومن ثم فلا وجود للسحر أو العرافة أو للمعجزات أو الخوف من عذاب جحيم لا وجود لها على الإطلاق . والآلهة ـ بحسب تصوره ـ متعددون وهم حاصلون على أجمل الصور وأكملها ، ومنهم الذكور والإناث ، وأجسادهم ، نورانية ، ومستقرهم العالم الأوسط ، وهم يتناولون الطعام والشراب .

ويتميز الآلهة عن البشر بأنهم حاصلون على السعادة والخلود ، فهم لا يعكرون سعادتهم بعناية مزعومة بهذا العالم الملىء بالشرور ويرتفعون بأنفسهم فوق كل ضروب الانفعال والمحاباة وعن كل ماهو مصدر الضعف الإنسانى وقد أخطأ رجال الدين

فى الربط بين هؤلاء الآلهة وحياة الإنسان ومصيره ولهذا فقد جاء الدين الشعبى مفعما بالأساطير القائمة على الخوف والفزع وعدم اليقين . وبالتالى فإن الرواقية - على حد قوله - قد حادت عن الصواب حينما تكلم أقطابها عن القدر والعناية الإلهية ففى ذلك تناقض مع تكوين العالم كما نراه فى الواقع ، وأكثر بطلانا من الخرافات والأساطير .

وعلى الرغم من هذه الصور السلبية التى يبرزها أبيقور عن الآلهة وعن انتفاء تأثيرها على البشر ، نجده يذهب إلى المعابد ويقيم الشعائر ، ويظهر أنه آمن بوجود الآلهة وتظاهر بعبادتهم خوفاً من ثورة غمار الشعب ضده وكان معظم تلاميذه من فئات غير مثقفة .

ولكن الموقف الذى انتهى اليه أبيقور بهذا الصدد يثير تساؤلات كثيرة . فقد أقام العالم المادى وأقام عالم الآلهة ووضع سياجا فاصلا بينهما فما قيمة وجود الآلهة إذا لم تكن لهم أى صلة بالعالم ؟ لقد أحس أبيقور بجدية هذه المشكلة ولهذا نراه يحشد جملة من الحجج والبراهين التدليل على صحة موقفه ولكى يحسم قضية تأثير الآلهة فى العالم أو صنعهم له .

١ — الآلهة لا يفتقرون إلى الغير : ومن جملة هذه الأدلة : قوله بأنه إذا كان هؤلاء الآلهة حاصلين على الكمال المطلق والسعادة العظمى وذواتهم تكفى ذاتها بذاتها أى أنهم لا يفتقرون إلى الغير لتحقيق كمال أو سعادة منشودة فما هو المبرر الذى يدفع بهم إلى أن يخلقوا المتاعب لأنفسهم بتحقيق الوجود لهذا العالم وتحمل الأعباء الثقيلة فى تدبير أمره ؟ .

٢ — فصل الحق : وإذا سلمنا على سبيل الافتراض بأن العالم من صنع الآلهة، فهل تم لهم إيجاده منذ الأزل أم أنه أحدث فى الزمان .

فإذا قيل بأن الآلهة صنعته منذ القدم فإن ذلك يعنى أنه مساو لهم في الوجود ومن ثم ينتفى القول بصانع ومصنوع لتساوى الطرفين في القدم والأزلية وتعذر إثبات أيهما السابق وأيهما اللاحق ، والصانع يسبق مصنوعه بالطبع .

وأما إذا كان العالم محدثا فى الزمان فإما أن يكون الفعل الخالق العالم شرطا لتحقيق سعادة الآلهة العظمى أو لا يكون مرتبطا بها : وفى الحالة الأولى يكون هناك زمن قبل خلق العالم كان الآلهة فيه فى حالة انعدام الفعل وبالتالى لم يكونوا حينئذ حاصلين على سعادتهم العظمى ، وقد سبق القول بأنهم حاصلون على هذه السعادة على الدوام .

وأما إذا لم يكن الفعل الخالق لهم شرطاً لتحقيق سعادتهم فإن فعلهم سيكون حينذاك مضاداً لطبيعتهم الإلهية .

٣ — غاية الخلق : يبقى إذن التساؤل عن الغاية التى صنع الآلهة العالم من أجلها ؟ فإذا كانوا قد صنعوه لكى يكون مستقراً لهم ، فإن هذا يعنى أنهم لم يكن لهم مأوى منذ القدم ، أو أنهم لم يكن لهم مأوى يتناسب مع ذواتهم .

والمصلحة من صنعت الآلهة العالم أكان ذلك من أجل الإنسان ؟ فإذا كانوا قد صنعوه من أجل بضعة أفراد من الحكماء الذين يضمهم هذا العالم ، فلا يستحق هذا الأمر ذلك العناء الكبير ، وإذا كان ذلك لأجل حياة الحمقى من الناس ، فأننا سنجعل بذلك منهم موجودات شرسة غليظة القلوب .

وأيا ما قبلنا وجوه الرأى فى هذه المشكلة نجد أنه يستحيل التسليم بأن خلق العالم من فعل الآلهة .

٤ — العالم والمخلوقات : وإذا نظرنا إلى مشكلة الخلق من ناحية العالم نفسه

وما ينطوى عليه من مخلوقاته نجد أنه من الصعب التسليم بأنه من صنع الآلهة نظراً لما هو عليه من فساد وذيوع الشرور على اختلاف أنواعها ، وكذلك ما يشتمل عليه من صحراوات قاحلة ، ومستنقعات عطنة موحشة ، ومسلحات شاسعة متجمدة وغير مأهولة ، ومناطق لفحتهـا الشمس ، وزوابع والموج وعواصف وأنواء وظواهر طبيعية مدمرة ؟ وكذلك ما فيه من حيوانات مفترسة وأمراض ووفيات الصغار قبل الأوان — هذه الشرور والكوارث كلها أليست فى ذاتها الدليل القاطع على انعدام تدخل آلهة حاصلين على الكمال المطلق ، فى تدبير هذا العالم وفى صنع الأشياء ؟

كيف إذن تم صنع العالم إذا لم يكن قد صنعته الآلهة ؟

يذهب أبيقور إلى أن العلل الآلية وحدها كالجواهر الفردة والخلاء ومبدأ الثقل تكفى لتفسير حقيقة الوجود المادى ، ومن ثم فلسنا بحاجة إلى الميتافيزيقا ، إذ هى تلجأ دائماً إلى افتراض وجود علل غائية لا تصلح لتفسير العالم المادى ؟

ثالثاً . الأخلاق .

وظيفة علم الأخلاق هى القضاء على المخاوف الخيالية التى تعترض طريق تحقيق سعادتنا ، وقد اتضح لنا كيف استخدم أبيقور العلم الطبيعى لتحقيق هذه الغاية ، فبالفهم وبالإدراك الصحيح للظواهر نستطيع التحرر من هذه الخيالات ومن الأحكام المسبقة المغرضة ومن الرغبات الفارغة الشريرة .

وترجع السعادة إلى اللذة ، فاللذة هى خيرنا الأعظم ، وهى ليست اللذة القصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية المؤقوتة التى قد تقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغى تجنب المبالغة فى طلب اللذة حتى لا تنقلب إلى ألم بما تحدثه من إجهاد واعتلال الصحة

ويبدو أن أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منها وقد أشار أبيقور إلى أن انفعالات الرجاء والخوف المستمدة من الذاكرة أى من النفس يوضحان لنا كيف أن النفس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور رغم ماديته الظاهرة واستناده إلى الاحساس فى تفسيره للمعرفة نجد أنه فى مذهبه الأخلاقى يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول إلى راحة العقل وطمأنينته أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها .

والحكيم وحده — بما هو حاصل عليه من حكمة عملية — هو الذى يستطيع الموازنة بين اللذة والألم والنتائج العملية لكل منهما بالنسبة للفرد من حيث أن الفرد هو غاية كل فعل ، وهذا هو فن الحياة ، ومن هنا نرى أن مذهب اللذة عند أبيقور سينقلب إلى مذهب المنفعة .

ولما كانت الفضيلة هى الشرط الجوهرى لتحقيق الطمأنينة التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة لذلك كان على الحكيم أن يكون حاصلا على هذه الفضيلة التى يتمكن بواسطتها تجنب كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم أى السعادة أى أكبر قدر من اللذات الممكنة طوال الحياة ؛ ويتعين عليه أيضاً أن يرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا ما يفضى به إلى تحقيق غرضه أى السعادة .

واللذات على ثلاث فئات : لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلذة الطعام والشراب ، وهذه لذة سهلة ، وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وعلى الحكيم أن يرضى هذه النزعات فهى التى تحفظ حياته . أما الفئة الثانية من اللذات فهى لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الأكل الدسم المترف ، والحكيم يوازن بين هذه اللذات الوسطى ويرى بحكمته العملية أيقمعها أم يرضيها ، ويتحاشى الانزلاق مع بعض هذه الملذات فيصبح عبداً لها .

وأخيرا نجد الفئة الثالثة من اللذات وهى صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية ، وتنشأ فى النفس بتأثير ظن مزعوم كلذة المال والمناصب ، والحكيم يقهر هذا النوع من اللذات ويرفضها برغم أن غالبية الناس يقبلون عليها .

واللذة ليست فى حقيقة أمرها شيئا غير زوال الألم فهى حالة استمتاع بالتوازن فإذا زال الألم مطلقاً حصلت النفس على لذتها العظمى .

وثمت عناصر أخرى هامة تساعد فى الوصول إلى اللذة العظمى أى السعادة ومنها ضبط النفس إذ هو يتيح لنا التقدير الحق لحدود اللذة والألم ، وكذلك الشجاعة باحتقارها للموت والألم ، والعدالة التى تعلمنا أنه لا يوجد أى خوف من عقاب أخروى يكون عائقا أمام طمأنينة العقل وراحته ،وكذلك الصداقة تعد عنصرا هاما عند أبيقور فى تحقيق اللذة العظمى أى السعادة ، فإليها يرجع الشعور بالعون المتبادل أى المشاركة وبالأمن للفرد .

* * * *

هذا هو مذهب أبيقور الذى يغلب عليه طابع التطور فى مجال الأخلاق والذى كان أسلوبا مطروقا فى ذلك العصر ، وقد استغل أبيقور التفسير الطبيعى من أجل الموقف الأخلاقى . وقد قبل تفسيراً أحادياً مادياً يعود بنا إلى المرحلة السابقة على سقراط ، هذا بالإضافة إلى تأثر المذهب بنظرية السفسطائيين فى الحضارة .

ونلاحظ من ناحية أخرى إهتمام المذهب بالناحية الفردية فى الأخلاق ، وبتركيز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمى فيها رغم أن اتجاه أبيقور إلى سكينة العقل سيمضى به بعيداً عن الحس والعالم الخارجى .

وعلى هذا فقد كان أبيقور يضحى بتماسك موقفه المذهبى فى سبيل دعم موقفه الأخلاقى القائم على التطور

وقد عادت الأفلاطونية والمشائية والرواقية من منافسة الابيقورية لها ،

بفضل بساطتها ووضوحها التام وأسلوب تناولها السهل ولمعارضتها التصوف رغم قيامها على التطير ، وقد استقبلتها بترحاب البلاد التي حظت بانتشار الثقافة اليونانية فيها في البحر الأبيض المتوسط ولا سيما إيطاليا .

وقد تعاقب على هذه المدرسة في موطنها الأصـــلي عدد من الرؤساء منهم مترودورس وهرمارخوس وبوليستراتوس . ونجد في النصف الثـاني من القرن الثاني قبل الميلاد - أي في العصر الذي انتقلت فيه الأبيقورية إلى روما - وجوها رواقية كثيرة من أمثال أبو لودورس وزينون الصيداوي الذي كرمه شيشرون ووضعه في أعلى المراتب ثم فيدروس الذي استمع إليه شيشرون في روما حوالي سنة ٩٠ ق . م وكذلك سيرو معلم الشاعر فيرجيل .

وكان الشاعر لوكريتيوس (٩١-٥١ق م) أعظم ممثل للأبيقورية في روما وقد تأثر بتعاليمه في عصره العالم الطبيعي السيبيادس البروزى . ونجد أيضا عددا كبيرا من فلاسفة الأبيقورية في روما من أمثال كاسيوس وتوركاتوس وبومبونيوس أتيكوس وقيصر وهوراسيوس وبلينوس الأصغر ، وقد كان لتعاليم الأبيقورية تأثيرها الكبير في روما لأنها كانت تضم فئات المؤيدين للنظام الامبراطوري الجديد بينما كانت تضم الرواقية المعارضين لهذا النظام والمتمسكين بالنظام الجمهوري .

ويرجع موقف الأبيقوريين السياسي في مساندتهم للأباطرة إلى أنهم كانوا يرون المثل الأعلى في حاكم قوي مسيطر يحتمون بلوائه حيث يعيشون في سلام دائم وقد استغلوا حماية هؤلاء الأباطرة لهم وأجهزوا على ما كان قد بقي من هيكل الدين القديم المنهار - دين تعدد الآلهة - كما اشتد هجومهم على الدين الجديد أي المسيحية دين المعجزات التي أنكروها منذ قرون عدة قبل ظهور المسيح .

على أننا نجد تيارا أبيقوريا واضحا يأخذ طريقه إلى دعاة المذهب الحسي والتجريبي ولا سيما في الفلسفة الانجليزية عند لوك وهيوم ، ولا سيما في تقدم المبدأ العلمية على ما سنرى في القسم الخاص بالفلسفة الحديثة من هذا الكتاب .

الفصل الثانى

الرواقية (١)

الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها وقد تميزت بطابعين :

أولهما : إستنادها إلى تصور لخلق العالم بعده العقل بحيث يتيح للانسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقى التى تحقق له السعادة . وعلى هذا فإن البحث فى الطبيعة لا يكون مطلوبا لذاته أى لمجرد إشباع الرغبة الخالصة فى المعرفة بل خضوعا للغاية الأخيرة وهى تحقيق السعادة ؛ وهذا يعنى أن العلم الطبيعى عند الرواقيين يتجه وجهة عملية نفعية .

ثانيا إتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية والتى لاتهتم كثيراً بتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها

---

١ ــ مراجع البحث عن الرواقية

Bréhier (E.), La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris 1908.

Bréhier (E), Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E), Histoire de la philosophie. Tome 1.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, Paris 1912.

Diog. (L.), VII – XII

Goldschmidt (V.), Le systéme stoïcien et l'idée du temps, Paris 1923.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris, 1926.

هذه من أهم المراجع العامة الخاصة بالمدرسة الرواقية وبينها مرجع واحد قديم يورد مقتطفات من آراء الرواقية القديمة والوسطى وهو كتاب ديوجين اللاترسى عن حياة الفلاسفة. أما آراء الرواقية المتأخرة فانها نجدها فى كتابات شيشرون (ولو أن كتابات شيشرون جاءت فى آخر المرحلة الوسطى للرواقية فى عصر بوزيدونيوس الأباى) وسنيكا وابكتيتوس ومرقس أوريليوس ، وكذلك فيما عرف من آراء آباء الكنيسة الأوائل ولاسيما القديس بولس الرسول .

وإستخدام الإستدلال العقلي في هذا المجال، وقد يصلح هذا الأسلوب - إلى حد ما - في تثبيت قواعد المدرسة وفي إعطائها صورة قوية واضحة ، ولكن يبقى عمل المدرسة الأساسي في الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاق التي تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء في مجال المنطق والمعرفة أو في مجال الطبيعة .

زينون القبرصي وتلاميذه : ٣٣٢ — ٢٦٤ ق م :

مؤسس هذه المدرسة زينون القبرصي ، ولد في بلدة أكتيوم Citium من أعمال قبرص ، وكانت أسرته من التجار المنحدرين من أصل فينيقي ، وقد إشتغل والده بنقل التجارة بين قبرص وأثينا ، وكان يحضر لابنه كتب أتباع سقراط ، فيقرأها ويعجب بما تضمنته من أفكار ، الأمر الذي دفعه إلى الاتجاه كلية إلى دراسة الفلسفة في أثينا بعد وفاة والده وبعد أن خسر زينون تجارته بعد غرق سفينته .

وفي أثينا نجده يستمع إلى ثاوفراسطس الأرسطي وأقراطيس الكلبي وستلبون الميغاري والأفلاطونيين أكسينوقراطيس وبوليون .

وما لبث زينون أن تصدى لمهمة تعليم الفلسفة بعد ذلك فاجتمع إليه التلاميذ في رواق[1] في أثينا ولذلك سمي أتباعه بالرواقيين نسبة إلى مكان اجتماعهم . وقد إستمر زينون يلقي تعاليمه على أتباعه إلى أن توفي منتحراً لإمتناعه عن تناول الطعام معتقداً أن الإنتحار أمر مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب . وهكذا فعل أيضاً كليانتوس الأسوسي الطروادي[2] (٣٠٤ - ٢٣٣ ق م) خليفته على زعامة المدرسة ، الذي إشتبك في مساجلات عنيفة مع الأبيقوريين الأمر الذي أدى إلى تفكك المدرسة وضعفها .

---

(١) Stoa Poikile

(٢) Cleanthes of Assus

وخلفه على زعامة المدرسة كريسيبوس الطرسوسى[١] (٢٨١ - ٢٠٨ ق.م) من كيليكية ، وهو الذى أحيا تعاليم المدرسة وبذلك سمى المؤسس الثانى للرواقية وقد كان لكتاباته الهاجمة لأكاديمية أفلاطون فى عصره أثرها الكبير فى ذيوع شهرة المدرسة . وقد تزعم المدرسة بعد ذلك تلامذة لكريسيبوس ، منهم زينون الطرسوسى [٢] الذى خلف مؤسسها الثانى على زعامتها ، ثم يليه ديوجين السلوقى البابلى[٣] الذى كان عضواً فى بعثة الفلاسفة إلى روما عام ١٥٥ ق.م .

وقد خلف هذا الأخير على زعامة فرع المدرسة فى أثينا تلميذه انتيباتر [٤] الطرسوسى بينما أسس تلميذه الثانى أرخيديموس الطرسوسى [٥] فرعاً الرواقية فى بابل .

ويعد بويثيوس الصيداوى[٦] تلميذ ديوجين والمتوفى عام ١١٩ ق.م أول ممثل للمدرسة الرواقية فى عهدها المتوسط الذى استمر خلال القرنين الثانى والأول ق.م على وجه التقريب ، أما المؤسس الحقيقى لهذه الفترة الوسيطة من الرواقية فهو بناتيوس الرودسى [٧] (١٨٠ - ١١٠ ق.م) وكان أيضا تلميذاً لديوجين ولانتيباتر وقد مكث فى روما فترة طويلة وكان له تأثيره الكبير على المؤرخ الرومانى بوليبيوس [٨] الذى استفاد شيشرون من مؤلفاته .

---

(١) **Chrysippus of Solus**

(٢) **Zeno of Tarsus**

(٣) **Diogenes of Seleucia**

(٤) **Antipater of Tarsus**

(٥) **Archemedus of Tarsus**

(٦) **Boithius of Sidon**

(٧) **Panaetius of Rhodes**

(٨) **Polybius**

على أن أهم تلامذة بناتيوس على الاطلاق هو بوزيدونيوس الأبامى[1] (١٣٥ - ٥١ ق . م) الذى إستقر فى رودس حيث إستمع إليه شيشرون وزاره بومبى مرتين تكريماً له، ويعد بوزيدونيوس آخر ممثل للرواقية فى عهدها الوسيط.

فإذا إنتقلنا إلى العصر المتأخر للرواقية فى عهد قياصرة الرومان فإننا نلاحظ ظهور إتجاهين لدى الرواقيين : أحدهما يهتم بالعرض العلمى للنظرية الرواقية ، وينسب هذا الاتجاه إلى آريوس ديديموس[2] السكندرى معلم الإمبراطور أغسطس.

وأما الاتجاه الثانى فقد كان يهتم أتباعه بالتطبيق العملى للمبادىء الأخلاقية للمدرسة،وقد ظل هذا الاتجاه غالبا على المدرسة حتى نهايتها. ونجد من الرواقيين فى هذه الفترة: أنوس سنيكا[3] وهو ابن الخطيب الرومانى المشهور ،وموزونيوس روفوس[4] وتلميذه أبكتيتوس[5] (٥٠ - ١٣٨ م) وبعده هيروكليز[6] الذى عاش بعد النصف الأول من القرن الثانى للميلاد . ويعد الإمبراطور مرقص أوريللوس(٧) (١٢١ - ١٨٠ م) آخر الرواقيين الكبار .

وعلى الرغم من الإنتشار العريض لآراء هذه المدرسة منذ ظهورها إلا أنه لم تصلنا سوى مقتطفات محدودة من مؤلفات مؤسسى المدرسة فى القرون الثلاثة

---

(١) Posidonius of Rhodes

(٢) Arius Didymus

(٣) Annaeus Senneca

(٤) Musonious Rufus

(٥) Epictetus of Hierapolis

(٦) Hierocles

(٧) Marcus Aurelius

الأولى لنشأتها ، وأما الكتابات الرواقية المتأخرة التى وصلتنا كاملة فإنها تشير إلى المذهب فى جملته دون تمييز لآراء فلاسفة المدرسة . ويلاحظ أن معظم ماوصل إلينا من آراء كانت على لسان المعارضين للمدرسة والمنتقدين لمنهجها .

المذهب الرواقى وأقسامه :

ليست الرواقية مجرد نظرية علميه بل هى فى حقيقة الأمر أخلاق ودين، وهى ليست كذلك من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون ، بل هى تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى ، ومن هنا جاء طابعها العملى التلفيقى الأمر الذى تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبية منهجية .

فالمنطق والميتافيزيقا وسائر العلوم إنما تدرس عند الرواقيين من ناحيـــة منفعتها العملية فحسب ، وتقتصر أهميتها فى تعاليم المدرسة باعتبارها مقدمة للأخلاق ؛ ومدار البحث فيها الحكمة العمليـة وهى فضيلة الفضائل ومؤداها أن يحيا الحكيم ويعمل وفقاً للعقل ، والعقل بدوره مطابق للطبيعة، والعلم النظرى يخضع أيضا لهذه الغاية فإذا لم يحقق غاية عملية فلم يؤثر فى ميولنا ويوجه أفعالنا فإنه يصبح عقيماً لا طائل تحته أو شراً يجب الابتعاد عنه .

هكذا نستطيع أن نفسر الحافز الذى دفع بزينون إلى التفلسف ، ولم يكن هذا سوى رغبته الملحة فى أن يجد سنداً أو تبريراً معقولا لحياته الاخلاقية، ولهذا فقد تميز مذهبه عن مذهب القورينائيين باهتمامه بالبحث العلمى، وكانت القورينائية تتجاهل هذه الناحية وتكتفى بطلب السعادة واستقلال النفس عن طريق الممارسة العملية الفضيلة. وإذن فعلى الرغم من أن الرواقية كانت ترى أن الغاية القصوى للفلسفة إنما تتمثل فى تأثيرها على حياة الفرد الخلقية، إلا أنها ترى أنه يستحيل قيام الأخلاق الحقة بدون معرفة نظرية، فالفضيلة مطابقة للحكمة، والفلسفة ولو أنها تعتبر نوعاً من الممارسة لحياة الفضيلة، إلا أنها تعرف أيضا بأنها العلم بكل ما هو إنسانى وإلهى، ذلك

أن العلم عند الرواقيين هو الخير الأسمى وهو الغاية القصوى للحياة .

وكان زينون نفسه يرى أن المعرفة العلمية شرط لابد منه لتوجيه السلوك الأخلاقي وقد إستعار من أفلاطون تقسيم الفلسفة إلى المنطق والطبيعة والأخلاق، وإستمد من أقوال هرقليطس : قوله بالنار وقوله بالقانون العام « اللوغوس » الذى يجرى بمقتضاه نظام الطبيعة وكذلك الأفعال الإنسانية، وأن جميع الموجودات الجزئية في العالم هى مظاهر لجوهر واحد بعينه . وكذلك فقد استعارت الرواقية من مدرسة سقراط وأفلاطون فكرة الغائية والإعتقاد بالعناية الإلهية وبالقدر.

وقد أكمل زينون موقف هرقليطس بموقف أرسطو فى الطبيعة.

وأما فى مبحث المنطق فإننا نلاحظ تأثير المنطق الأرسطى الواضح على المنطق الرواقى ولا سيما بعد كريسبوس .

وأخيراً نجد زينون — فى مجال الأخلاق — يحاول التخفيف من نزمت الفوزيناليين وصرامتهم الأخلاقية وجهلهم الواضح بالعلم وبالفلسفة النظرية ، ولكنه مع هذا ظل اميناً على الخط العالم للأخلاق القورينائية بعد تعديلها وإكمالها مستخدما فى ذلك ما يصلح من مختلف المذاهب الأخرى .

اولا — المنطق

١ — أقسام المنطق : كان الرواقيون بعد كريسيبوس يعنون بالمنطق : الكلام النفسى والكلام المنطوق ، ولهذا فقد قسموا المنطق إلى بابين :—

١ — الخطابة ٢ — الجدل

والذى يعنينا بهذا الصدد هو بحث ما أطلقوا عليه اسم « الجدل » :—

يميز الرواقيون فى باب الجدل بين الدلالة والمدلول أو التسمية والمسمى أى بين مبحث الألفاظ ومبحث التصورات ثم يتكلمون فى قسم ثالث عن معايير المعرفة فيما يعرف بإسم نظرية المعرفة — أما فيما يتعلق بالقسم الأول من الجدل

أى فى نظرية الدلالة فإنهم يشيرون إلى أن هذا القسم يتناول الشعر والموسيقى والنحو أى قواعد اللغة أما القسم الثانى فهو الذى يبحث فى المدلولات أى فى الاشياء التى تقصدها الإشارة أو التسمية أو الدلالة ، وأخيرا القسم الثالث من الجدل وهو الذى يتضمن معايير الصدق والكذب أى نظرية المعرفة.

ويمكن تلخيص مباحثهم فى المنطق بوجه عام فى قسمين وهما :

١ — المنطق الصورى ٢ — ونظرية المعرفة

(ب) مصدر المعرفة : وإذا قارنا بين موقف كل من أفلاطون وأرسطو وموقف الرواقيين من هذه الناحية وجدنا أن الرواقية فلسفة تجريبية تفترض أن الجزئيات هى الحقائق الاساسية التى تقوم عليها المعرفة ؛ والمعرفة لابد أن تبدأ من الإدراك الحسى أى من ادراك هذه الجزئيات، وهم يذهبون إلى أن النفس عند الميلاد تكون كالصفحة العارية النقية غفلا من أى معرفة وعارية من أثر ، وهذا الموقف يشبه موقف المدرسيين وجون لوك حيث يطلقون على هذه الصفحة النقية عبارة Tabula rasa وهذه النفس النقية العارية عن أى أثر أو انطباع تتكون فيها التصورات شيئا فشيئا مما تستقبله من آثار خارجية فليست التصورات سوى انطباعات الموضوعات الخارجية فى النفس أو أنها — على رأى آخر — التغيرات التى يحدثها الموضوع الخارجى فى النفس، وحتى معرفتنا بحالتنا الباطنية ونشاطنا النفسى الخاص فانها مستمدة أيضا من الادراك الحسى على رأى كريسبوس ، ولذا فإن الرواقيين لا يميزون بين الإدراك الباطنى والادراك الخارجى ما دام هذان النوعان يتحدان فى المدرك الخارجى .

كيف إذن يتم للنفس اكتساب المعرفة الخارجية وكيف تتكون فى النفس هذه التصورات أو الانطباعات الآتية من الموضوعات الخارجية ؟ هناك نوع أولى من التصورات أو الافكار التى تصل إلى النفس عن طريق الإدراك الحسى

ويطلق عليها الرواقيون اسم الأفكار أو التصورات المتعارفة — وهذا النوع من الأفكار أو التصورات المتعارفة يمتاز عن الظن بأنه يتمثل فى إعتقادات لا يمكن أن يوجه إليها أى إعتراض .

ويرى الرواقيون أن هذه التصورات المتعارفة التى يسميها البعض بالأفكار الفطرية ، كفكرة الخير وفكرتنا عن الآلهة ليست فطرية أو غريزية بالمعنى الذى يفسرها به العقليون ولكنها استدلالات تلقائية قائمة على الإدراك الحسى المباشر ، ففكرة الخير مثلا تأتى من مقارنة الأشياء الخيرة فيما بينها ، وإدراك العلاقة التى تجعل شيئا خيراً ينطبق على شىء خير آخر من حيث صفاتهما الذاتية .

وكذلك فكرتنا عن الآلهة فإنها تتكون لدينا من إدراكنا لجمال الأشياء وحسن تنسيقها . وهكذا تتكون لدينا طائفة من التصورات الأولية العامة تبدأ فى الظهور فى النفس فى سن الرابعة عشر ، ثم تليها تصورات من نوع آخر إذا تجمعت كونت ما نسميه بالذاكرة ، ومن الذكريات المتعددة يتكون ما نسميه بالخبرات أو التجربة .

على أن ثمة مشكلة تعترضنا حين الكلام على صلة هذه التصورات بالموضوعات الخارجية ، ذلك أننا يجب أن نبحث أولا عما إذا كانت إدراكاتنا الحسية متفقة مع موضوعاتها الخارجية أى يجب أن نتأكد من أن ثمة علاقة بين الادراك وموضوع الادراك أى الشىء الخارجى ، وهنا يجعل الرواقيون أساس القول بصحة هذه العلاقة ما يسمونه بالتصديق ، ذلك أن طائفة من تصوراتنا ترتبط بشعورنا وتضغط علينا لكى تحملنا على التصديق بها والتسليم بأنها آثار صادقة للموضوعات الخارجية أى أنها صادرة عن أشياء حقيقية ، ومن هنا تتسم هذه التصورات بطابع يقينى مباشر فاذا صدقنا هذه التصورات فكأننا ندرك الموضوعات الصادرة عنها فى ذاتها ، وإذن فالرواقيون يجعلون معيار الصحة ذاتيا يقوم على التصديق النفسى وهذا هو كل ما يؤسس حقيقة الصلة بين الحس والمحسوس .

، وهم يميزون بين الأثر الحسى المباشر ، وهو الصورة الأولية والبسيطة التى تنطبع فى النفس نتيجة للإحساس المباشر كصورة الخاتم فى الشمع ، وبين التصور إذ أن التصور يمتاز على الصورة الحسية بأنه يتضمن التصديق بأن هذه الصورة الحسية هى أثر لموضوع خارجى حقيقى ، وكذلك يتضمن هذا التصور ثبات هذه الفكرة أى استمرارنا فى التصديق بصحة الصورة الحسية ، هذا التصور التصديقى هو معيار الحقيقة ، والتصورات من هذا النوع هى معايير الصدق والكذب ما دامت صادرة عن الإدراك الحسى الذى هو أساس المعرفة .

وإذن فالإحساس والتصورات أساسان حقيقيان للمعرفة إذا لم نسلم بهما لا يمكن أن يقوم السلوك الأخلاقى على أساس معقول . بل إن الإحساس هو المصدر الأول لكل أفكارنا ومعارفنا .

حـ — مراتب اليقين : ويمكن أن نلخص مناقشتنا عن درجات اليقين أو المعرفة فيما يلى :

أولا : نجد أن أولى درجات المعرفة هو الأثر الحسى المباشر أو الصورة الحسية

ثانيا : تعرض هذه الصورة على النفس وقد تقبلها أو ترفضها كقولنا : هذا أبيض أو ذاك أسود ، وهذه مرحلة التصديق ، فإذا قبلت النفس هذه الصورة وكانت على صواب فى هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق — وهو الدرجة الثالثة فى المعرفة — أما إذا قبلتها النفس عن غير حق فإنه يكون لديها ظن خاطىء .

ثالثا : وإذن فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة — بعد التصديق كمبدإ ذاتى للصدق والكذب — هى الفهم أو الإدراك الحسى الكامل لموضوع خارجى حقيقى فى مقابل التصديق الأولى .

وتحس النفس إزاء هذا الفعل أنه فعلها المتميز عن الصورة الحسية وفى هذه الحالة تدرك النفس أن الصورة الحسية تكون فى حالة صدقها مطابقة للمحسوس الخارجى ،

وتسمى الصورة إذن فى هذه الحالة بالأثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدى إلى التصديق الصحيح أى إلى الإدراك الحسى. ولفظ «مفهوم» هذا يشير إلى وظيفة الأثر لا الى طبيعته فالأثر المفهوم هو الأثر الحسى المطابق للموضوع الخارجى ولهذا الأثر وظيفة أساسية وهى أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى ، ولكن الرواقيين لم يميزوا فى وضوح بين الأثر المفهوم والأثر غير المفهوم .

وإذن فالأثر المفهوم هو أول درجات اليقين ، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفهومة أى الإدراكات الحسية ، ومن ثم فهو يقوم على أساس وطيد لأنه يستند إلى ترابط هذه الآثار المفهومة ترابطا فعليا ، أما الفن فهو وسط بين العلم والإدراك الحسى ، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعة فى الحياة .

وإذن فلدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفهومة ، ثم لدينا أخيرا العلم وهو موضوع دراسة الحكيم .

هذه فكرة أولية عن مبحث التصورات عند الرواقيين من الناحيه العامة .

د — المقولات :

وفى مبحث التصورات يتناول الرواقيون مبحث المقولات فيخالفون أرسطو الذى جعل المقولات عشرة ويقولون إنها أربعة فقط : وفى قمتها مقولة «الوجود» كما يرى زينون ، أما كريسيبوس فإنه يضع هذه المقولة العليا تحت اسم «شىء ما» ويقسم هذه المقولة إلى قسمين : الوجود وغير الوجود ، ويفرع من الوجود

الأقسام الأربعة التالية وهى : ١ — الموضوع أو المقوم المقابل للجوهر الأرسطى ولكنه جوهر مادى خالص على عكس الجوهر الأرسطى .

٢ — الصفة وهى إما أن تكون صفة أولية أو ثانوية ، وهى فى مقابل مقولة «الكيف» عند أرسطو . ٣ — الحالة العرضية وتقابل مقولة «الجهة» عند أرسطو ، ٤ — الحالة العرضية النسبية وتقابل مقولة «الإضافة» عند أرسطو .

هذه المقولات هى كالتصورات أقوال ناقصة . أما الأقوال الكاملة فهى القضايا والأقيسة والأحكام ونجد كلا من التصورات والقضايا والأحكام تحت مبحث المدلولات فى الجدل .

هـ — الأحكام والقضايا : وقد قسم الرواقيون الأحكام — التى يقولون عنها إنها وحدها التى توسم بالصدق أو الكذب — إلى قسمين : بسيطة ومركبة.

أما الأحكام البسيطة وهى كالقضايا الحلية ، فلم يلقوا إليها بالا ؛ وقسموا القضايا المركبة إلى خمسة أنواع ١ - الشرطية ٢ - الحلية المتصلة ٣ - الحلية المنفصلة ٤ - والقضية ، العلية مثل : لأن النهار قد ظهر فقد انتشر الضياء .

٥ — أما خامس أنواع القضايا فهى الأحكام التى تشير إلى الأقل أو الأكثر وهناك أشكال مركبة تقوم على هذه الأشكال الأولى الأساسية . وقد اهتم الرواقيون بصفة خاصة بالقضية الشرطية ، فهى تعد فى نظرهم من أهم أنواع القضايا على الاطلاق .

ويلاحظ أن الرواقيين يفترضون دائما أن الموضوع فى أى قضية من هذه القضايا يكون دائما جزئيا ، وذلك استناداً إلى موقفهم التجريبى العام ، أما المحمول فهو فعل Verb دائما لأنه يدل على «حدث ما» للجزئى المشخص .

أما فيما يتعلق بالأقيسة فقد اهتموا بالقياس الشرطى والانفصالى وقالوا إن

هذين النوعين من القياس هما المقصودان بالاستدلال الحقيقى . وبذلك تهرب الرواقيون من صعوبات المنطق الأرسطى.

ثانيا – الطبيعة :

يمكن أن نصف موقف الرواقيين الميتافيزيقى بأنه موقف أحادى وأنه واقعى بل مادى وثالثا أنه يجعل العقل المطلق أساس الوجـــود . وقد بنوا نظريتهم فى الوجود على أساس غائى ، وحتى أحاديتهم تطورت إلى أن أصبحت وحدة وجود .

ويخضع موقفهم فى تفسير العالم الطبيعى لهــذه المبادىء التى أقاموا عليها مذهبهم فهم يرون أن الجسميات هى الحقائق وحدها ، ذلك لأن الموجود الحقيقى هو ما يفعل وما يستمر فى الزمان ، والأجسام لها هاتان الصفتان ، فهى إذن الموجودات الحقيقية . وعلى هذا فالأجسام والإنسان بل والألوهية مؤلفة من مادة ، وحتى الصفات التى نقول نحن إنها غير حسية ، هـذه الصفات مؤلفة من الجسميات ومن تيارات هوائية تنفذ خلالها وتمنحها التوتر والتماسك . ويصدق هذا على النفوس وعلى الفضائل والعواطف والحكمة والحركة . الخ .

فحالات النفس هى أجسام أيضا وكائنات حية ، وكذلك فالخلاء والمكان والزمان والفكر هى الاخرى أجسام أيضا . ولكى يفسر الرواقيون نظريتهم فى كيف تنتشر النفس فى البدن والصفات فى الأجسام ، قالوا بإمكان تداخل الاجسام فأى جسم يستطيع أن يتداخل أو ينفذ إلى أى جسم آخر ويحل فى جميع أجزائه بدون أن يصبح الجسمان جوهراً واحداً .

وعلى الرغم من قولهم بالمادة إلا أنهم ميزوا بين المادة والقـوى التى تعمل فيها ، فالمادة وحدها تكون بدون صفات ، أما الصفـات والاشيـاء المشتقة من القوة المعقولة المسماة باللوجوس فهى التى تنفذ خلال المادة .

ويمتلىء المكان بنوعين من الحركة : حركة تكاثف تتجه إلى الداخل وحركة تخلخل تتجه إلى الخارج .

وتصدر الحركات كلها عن قوة أصلية واحدة تكشف عن وحدة العالم وارتباط أجزائه وتوافقها . وهذه القوة الأصلية جسمية أيضاً وهى نفس حار أو هى النار لأن حرارتها تحيي وتحرك الأشياء .

ومما نشاهده فى العالم من كمال ونظام وترتيب ، وفى الإنسان من دقة التكوين ، نصل إلى إثبات علة غائية للوجود ، وهى أكمل عقل ويسمونه الله . وهو يتألف من أكمل جوهر ، ولما كان كل شىء فى الوجود يرجع فى صفاته وفى حركته وفى حياته إلى هذا الجوهر ، لذلك فيجب أن تكون علاقته بالعالم كعلاقة النفس بالجسم ، والله ينفذ خلال جميع الأشياء كالنفس أو كالنار الصناعية التى تحيي الأشياء ، ويشتمل هذا النفس الحار على « الأصول البذرية » لجميع الموجودات فهو العقل والنفس والألوهية والعناية والمشيئة والقانون الكلى الخ . فكل هذه تعبر عن الله من جوانب مختلفة .

وكما أن النفس تنتشر فى جميع أجزاء الجسم ، ومع ذلك يكون لها مركز معين تشرف منه على سائر أنحاء الجسم كالقلب مثلا ـ كذلك فالله على الرغم من أنه موجود فى كل جزء من العالم إلا أنه يحتل مكانا يسيطر منه على الوجود بأكمله . وفى رأى أن هذا المركز هو الشمس ، وعلى رأى آخر هو عند الدائرة الأخيرة الخارجية للعالم ، ومن مركزه هذا يبدأ إنتشاره فى سائر أنحاء الوجود .

ولكن التمييز بين الله والوجود ، تمييز نسبى ، فهو تمييز بين ما هو إلهى بطريقة مباشرة وما هو إلهى بطريقة غير مباشرة . وكلا الاثنين ذو طبيعة واحدة إلهية .

فهو موجود واحد يتخذ جزء منه صورة الوجود ، بينما يحتفظ الجزء الآخر بصورته الأصلية ، ويظهر بهذه الصورة كأنه العلة المحركة أو الألوهية .

كيف تم الخلق:

لكي يخلق الله العالم حول جزءا من البخار النارى الذى تتكون منه ذاته إلى هواء ثم إلى ماء يكون الله حالا فيه كفوة تكوينية مصورة ثم يدفع بجزء من الماء ليتحول إلى أرض وجزء آخر يبقى كما هو على حالته المائية ، ويتحول جزء من الماء إلى هواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح نارا ، وبذلك يكتمل دور من أدوار الوجود . وتتميز نفس العالم عن جسمه ، فالنفس هى الألوهية بالمعنى الذى نفهمه ولكن هذا التعارض بين نفس العالم وجسمه سيتلاشى خلال الزمن .

وعندما ينقضى هذا الدور الذى يمر به العالم سيتحول العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتلة ضخمة من البخار النارى ، وتعود هذه الكتلة فتضاف إلى ذات زوس Zeus لكى يعود فيصدرها فى دور جديد بادئا الخلق فى صورة ثانية وهكذا تتعدد أدوار الخلق ، وعلى هذا فتاريخ العالم هو سلسلة متعاقبة من خلق وتدبير .

وتخضع حركة العالم فى كل الأدوار لقانون واحد ، وتحدث فى كل دور نفس الأحداث والأشخاص كما حدثت فى الأدوار السابقة بتفاصيلها . فهناك ضرورة مطلقة وارتباط ضرورى بين العلل والمعلولات يفرض نفسه على الحوادث، وهذا مضمون ما يسمونه « بالقدر » وبالعناية الإلهية . والإرتباط الوثيق بين الأشياء هو الذى يجعل فى العالم وحدة ونظاما وأساسا للمعقولية التى يبنى عليها كمال الوجود وبهاؤه . وتخضع الإرادة الإنسانية لهذه الحتمية المطلقة ، فالفرد حر فى أفعاله لأن رغباته هى التى تحدد فعله وهو حر فى أن يفعل ما رسمه له القدر ولكنه سيفعل حتما ما رسمه له القدر رغم كل الظروف .

الشىء الوحيد الذى فشلت فيه الرواقية فى تفسيره هو وجود الشر فى العالم وكيف ينسجم هذا مع فكرة الحتمية والقدر والمعقولية ، ثم يفسرون هذا بقولهم إن النقص فى الأفراد يذوب ويتلاشى فى كمال الكل أى فى الكمال الإلهى .

قبل الرواقيين نظرية العناصر الأربعة ، ولم يجدوا حاجة ماسة القول بالنار الأثيرية كعنصر خامس ، بل قالوا إن هناك ناراً لطيفة تتحرك حركة دائرية وناراً أرضية تتحرك فى خط مستقيم ، وذهبوا أيضا إلى أن العناصر الأولية يتحول بعضها إلى البعض الآخر باستمرار ، وأن الأشياء جميعا فى تغير مستمر ، وأن تماسك العالم يعتمد على هذا التغير المستمر ، ولم يقصدوا بهذا نفى وجود أشياء ثابتة على الإطلاق مثل هرقليطس .

وتنقسم الطبيعة إلى أربعة أقسام ويرجع تكوين هذه الأقسام إلى :

(١) أن النفس الخالق فى الجماد يتحدد فعله فى تماسك أجزاء الجماد . (٢) وفى النبات يظهر فعله فى عمل قوة الطبيعة المصورة . (٣) وفى الحيوان يتضح فعله فى النفس الشهوانية . (٤) وفى الانسان يبدو أثره فى النفس العاقلة . ويوجد شعور بالذات لدى كل كائن حى يبدأ معه منذ ميلاده ويستمر معه طوال حياته وهذا الشعور نشأ عن العلاقة الوثيقة بين نفسه وجسمه ، ومن هنا ينمو حب الذات وحب البقاء وكلاهما لا غنى عنه لحياة الكائنات وبقائها .

والنفس الإنسانية ولو أنها من نوع الجسم أى أنها من مادة أصلية واحدة، إلا أنها أى النفس صادرة عن النار الآلهية وهى أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء وهى تسرى فى الدم ومركزها القلب وقد نزل هذا الجزء الآلهى إلى الأجسام ثم أنتقل من الآباء إلى الأبناء وهكذا . والنفس تصدر عنها فروع سبعة وهى الحواس الخمس ثم القدرة على التعبير والقدرة على التوالد ، وكل واحدة منها لها عضوها . وتبقى الشخصية فى المركز المسيطر : إما فى القلب ، ويخضع لها كل أنواع النشاط الإنسانى ويتصل بها، وإما فيما تصدره الإرادة من أحكام . وبعد الموت تتلاشى النفس .

وتنتهى النفس بانتهاء الدور العام لتندمج فى الكتلة المثيبة أى فى الألوهية ثم

يسود الشكاك ، وهكذا فلا وجود للخلود الشخصى عند الرواقية إلا بمعنى واحد هو عودة الأفراد أنفسهم فى أدوار متقبلة » .

ثالثاً — الأخلاق :

تقوم الأخلاق الرواقية على مبدأ أساسى هو العيش وفق الطبيعة أى حسب ما تقتضيه الطبيعة .

وقد تبين لنا من دراستنا للطبيعة عند الرواقيين أن الأشيـــاء جميعا تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين ، وأن يسير بمقتضاها ، ولكن إتباعه لهذه القوانين ليس عملا آليا يفرض عليه قسرا كحركة الآلة إلا أنه يشعر بسلوكه وبأفعاله . وعلى هذا فإن الأفعال الإنسانية الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تتميز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعورى حى .

ولا يختلف أتباع الرواقية إختلافات جوهرية بصدد المبـــدأ العام وهو « الحياة وفق الطبيعة » . ذلك المبدأ الذى وضعه أتباع زينون ، بينما نجد أن زينون نفسه كان قد وضع مبدأ يكاد ينطبق على هذا المبدأ وهو يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها . وهذا المبدأ صورة أخرى للمبدأ العام ، إذ معنى أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها هو أن تخضع لقانون عام يحترم العليـــة الضرورية وذلك معناه أن تعيش وفق الطبيعة أى وفق القانون العام .

وإذا استعرضنا الميول الطبيعية وجدنا أن أهمها وأكثرها عموما هى غريزة حب البقاء . وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعة وما هو مضاد لنا ، وعلى هذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا أما

ما يعارض بقاءنا فهو الضار لنا ، ومعنى أن ما يوافق بقاءنا هو النافع لنا أنه هو الذى يؤدى إلى سعادتنا ، وكل موجود يستمد قيمته من عمله على حفظ بقائه وسعادته وبالنسبة للموجودات العاقلة فإن ما هو معقول بالنسبة لها هو الذى له قيمة فقط ، ذلك أنها تدرك انها جزء من الطبيعة الكلية وأن إرادة هذه الطبيعة هى أن يبقى الإنسان ، فخير الإنسان وفضيلته هو فى مطابقته للارادة الكلية ، والخير عند الانسان هو الفضيلة لأن فى الفضيلة سعادته ، تلك الفضيلة الغير المشروطة ، بينما الخلق الشرير المضاد الفضيلة هو الشر بعينه .

أما الحياة والشرف والثروة فهى ليست خيراً فى ذاتهـــا ، وكذلك الموت والمرض والفقر والإهانة ليست شروراً فى ذاتها ، وكذلك اللذة فإنها ليست خيراً فى ذاتها بل هى نتيجة لأفعالنا إذا كانت هذه الأفعال موافقة للطبيعة .

وتتركز سعادة الرجل الفاضل فى حريته وتحرره من الانفعال والضيق وفى هدوئه واستقلاله الداخلى . ولما كانت الفضيلة هى خير الانسان فإن المجهود الذى يبذله لتحقيقها هو القانون العام لطبيعته الإنسانية ، ويبقى الواجب الأخلاقى إذن خاضعا لإرادة الطبيعة الكلية وهذا ما سيوضحه كانت فيما بعد .

ولكن الطبيعة الإنسانية تشتمل على نزوات غير معقولة أيضا وهى نزوات جامحة يلخصها زينون فى أربعة هى : اللذة المطلوبة لذاتها ثم الشـــهوة والقلق والخوف . ولذلك كانت الفضيلة عند الرواقيين فى صراع دائم مع هذه النزوات المعارضة للعقل والطبيعة .

ولكننا يجب ألا نتساهل معها إذا أصبحت عادات فنحاول التخفيف منها أو تعديلها تعديلا جزئيا فحسب ، بل يجب التشدد فى اقتلاع جذورها واستئصال شأفتها إذ يجب أن يكون الرجل الفاضل حراً من هذه النزوات المعارضة للقانون الكلى العام .

أما الفضيلة فهى مضادة لهذه والنزوات من حيث أن الفضيلة موافقة لمعقولية النفس ، وأول شروط هذه الفضيلة هو العلم التام الصحيح بما يجب أن نفعله وما يجب ألا نفعله ، فالفضيلة إذن علم والرذيلة جهل . وفى ذلك ترديد لمذهب سقراط فى تعريف الفضيلة . أما هذه النزوات العارضة فانها ترجع إلى أحكام قيمية خاطئة .

ولكن الرواقيين يتميزون عن سقراط فى أنهم يفهمون المعرفة الأخلاقية التى هى أساس الفضيلة على أنها تشمل العقل والإرادة معا ، فالعلم هنا ليس نظريا فحسب بل هو علم يتعلق بارادة متجهة الى الخير ومتحررة من النزوات، ويؤكد كليانتس أن الفضيلة تقوم على العقل والارادة معا بالتساوى .

ويرجع زينون الفضائل الى التأمل فهو مصدر كل فضيلة ، أما أرسطو فانه يرجعها الى صحة النفس . وقد تعارف الرواقيون بعد كريسيبوس على اعتبار أن الحكمة هى أصل الفضائل وهى العلم بالاشياء الإنسانية والإلهية ، ومن الحكمة تتفرع أربع فضائل رئيسية هى التأمل ثم الشجاعة وهى إحتمال ما يجب احتماله بحكمة ثم ضبط النفس أو العفة وهى استعمال الحكمة فى إختيار الأشياء وعدم الاندفاع وراء النزوات العارضة ثم العدل أى استعمال الحكمة فى توزيع الحقوق .

هذه الفضائل لا تختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولا تمايز فيما بينها ولا تتفاضل ، وهى تعبير عن شىء واحد من جوانب متعددة هو الخلق الفاضل أى خلق الحكيم ، ولذلك فهى مرتبطة فيما بينها كل الارتباط . وعلى هذا فالفضائل كلها متساوية القيمة كما أن الرذائل كلها متساوية فى شرها . والخلق الفاضل هو الذى يعتبر تأدية الواجب سلوكا فاضلا .

والرواقيون لا يقيمون وسطا بين الفضيلة والرذيلة ، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل إما إن يكون موجودا بكامله أو غير موجود ، ولا وسط بينهما .

ذلك أن الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلافات فى الدرجة داخلها ، فلا يمكن أن نمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئيا . وعلى ذلك فإنه إما تكون فاضلا أو تكون شريرا ، حكيما أو غير حكيم .

والانتقال من حالة إلى حالة أخرى آنى وسريع . أما الشخص الذى يتدرج فى الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لا تزيد أو تنقص بل هى حالة مستمرة ، والحكيم هو مثال الكمال ، والحكمة هى الأساس الوحيد للسعادة أما الجاهل الشرير فهو مثال الفقر والتعاسة.

والحكيم هو وحده الحاصل على الحرية والبهــاء والغنى ، وسائر الفضائل الأخرى فضلا عن كمال المعرفة ، فعمله صواب فى كل ناحية ، وهو الملك الحق والسياسى الحق والشاعر والنبى والربان القدير .

وهو متحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتيــة ومن الحزن واللذة وهو الصديق الوحيد للآلهة ، وفضيلته لا يمكن أن نفقدها وسعــادته دائمة أبدية كسعادة زيوس Zeus كبير الآلهة ،أما الجاهل الغبى فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير ، ويعتقد أن الناس فى معظمهم من هذا الصنف الجاهل .

وقد لاحظ بعض الرواقيين أن هذا التميز الجامد بين الفاضــل والشرير فى حاجة الى التعديل ، ولذلك فانهم فى نظريتهم عن معنى الخير مــيزوا بين ثلاثة أنواع من الأشياء :

١ ـــ تلك التى تتفق مع الطبيعة ، ومن ثمت فان لها قيمة ويجب أن تطلب لذاتها وأن تفضل غيرها من الأشياء .

٢ ـــ الأشياء المعارضة للطبيعة ومن ثمت فليست لها قيمة ويجب أن تجتنب

٣ ـ وأشياء ليست لها قيمة (أو ما هو ضد القيمة) أى أشياء ليست خيرا أو شرا بالذات .

وهذا النوع من الأشياء الأخيرة أى الأشياء الوسط بين الخير والشر هى التى سمحت بتعديل هذا التميز الفاصل بين الفضيلة والرذيلة وجعلت من الممكن وجود وسط بينها ، ولذلك فان الرواقيين المتأخرين بدأوا الكلام عن الواجبات الوسط فى مقابل الواجبات التامة الكاملة ، ووجود هذه المرحلة الوسطى يسمح بالحكم على أوساط الناس الذين يجاهدون للوصول إلى مرتبة الفضيلة والحكمة .

وقد انتهى المطاف بالرواقيين إلى أن جعلوا من مبدئهم الأساسى — القائل بعدم وجود وسط بين الحكيم والجاهل أو بين الخير والشر وبين والفضيلة والرذيلة — مبدأ مثاليا له قيمة تنظيمية فى المذهب فحسب ، أو هو كهدف نهائى للطبيعة الانسانية لا يمنع من وجود مراتب وسطى بين الطرفين المتعارضين .

الفصل الثالث

مدارس الشك

تختلف مواقف الشكاك فى العصر الهلينستى من حيث أسبابها واتجاهاتها عنها عند أوائل الشكاك فى فترة ازدهار الفلسفة اليونانية . وتتمثل مذاهب الشكاك فى العصر المتأخر فى أربعة مواقف :

١ — مدرسة الشك الأول عند بيرون وأتباعه ، وقد غلب عليها الإتجاه الخلقى مع عزوف ظاهر عن البحث فى المنطق والعلم الطبيعى .

٢ — شكاك الأكاديمية أصحاب مذهب الاحتمال ، وهؤلاء هم الذين انتهوا بمذهب أفلاطون إلى الشك .

٣ — الشكاك الجدليون : ويعد موقفهم الشكى استمراراً لموقف بيرون.

٤ — الشكاك التجريبيون : وكان معظمهم من الأطباء ، وسموا بالتجريبيين لأنهم قالوا بإمكان تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون ما حاجة إلى العقل أو اللجوء إلى حقائق الأشياء وماهياتها ، فكأنهم كانوا يفسرون الخبرات التجريبية بخبرات تجريبية أخرى دون القيام بأى محاولة للتفسير العلى أو الكشف عن العلل . وعلى هذا فقد ظلوا فى نطاق الممارسة الفنية فحسب .

ولقد كان الشك فى العصر القديم شكا نافيا هادما متهكما ، تمثل فى شك السفسطائيين الذى كان يعوزه المنهج الواضح فى البداية مع ما كان يحرص عليه أصحابه من تكالب على الحياة المرفهة وجمع المال وذيوع الصيت والتقرب إلى أصحاب السلطان .

وكذلك شك هرقليطس فى العقل وشهادته بينما شك بارمنيــدس فى الحس وشهادته وتابعه فى ذلك أفلاطون ، وقال الشكاك القــدماء بنسبية المعرفة والأخلاق والعادات والتقاليد ، فامتنع قيام العلم وأضحت الأخلاق تفتقر إلى الأسس الواضحة المطلقة . وكان من أهم أسباب حركة الشك السفسطائية تجاهل الفلاسفة القدماء — قبل سقراط — لمنزلة الإنسان ولمعرفته فى مجــال الفلسفة النظرية واقتصارهم على تفسير الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أصول ومبادىء طبيعية بحتة ، فجاءت ثورة السفسطائيين كحركة نقدية للعلم الطبيعى وللفلسفة الطبيعية التى أهملت مباحث المعرفة . هذا بالإضافة إلى ما كان يتطلبــه عصر الإثارة وازدهار الحضارة فى بلد يحكمها نظام ديمقراطى مثل أثينا ، حيث كانت الخطابة والبيان من أهم أساليب التأثير على الشعب سواء بالحق أو بالباطل .

هذا كله — وغير ذلك مما سبقت الإشارة اليه (١) — كان وراء موجــة الشك الأولى فى الفكر اليونانى .

أما حركة الشك المتأخرة فقد جاءت كنتيجة تاريخيــة لغزوات الإسكندر ذلك أن اليونانيين كانوا يعتقدون أنهم هم وحــدهم من بين شعوب الأرض أصحاب النظم والعادات والأخلاق التى بلغت حدالسمو والكمال ، وأنه لاقدرة لغيرهم من المتبربرين على أن يصلوا إلى مستوى الحضارة اليونانية الزاهرة ، فلما فتح الإسكندر بلاداً أخرى ، واطلعوا على حضارة شعوبها أدركوا أن الحضارة اليونانية ليست فريدة عصرها وأن عليهم أن يتفهموا حضارات الشعوب الأخرى بما فيها من علم وفن ودين . ومن هنا جاء إيمانهم بنسبية الأخــلاق والعادات والتقاليد ، أى شعورهم بأن لكل شعب أخلاقه وعاداته التى تصلح له فى ظروفه

---

(١) — م . س تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الاول — السفسطائيون

المكانية والزمانية الخاصة . ومن ثم فلم يكن هناك أى مبرر فى نظر الشكاك المتأخرين لإقامة أديان أو أخلاق مطلقة مثلا ، تصلح للجنس البشرى كله بقطع النظر عن اختلاف الزمان والمكان والبيئة على وجه العموم .

ومن ناحية أخرى فإن التفكك والإنحلال السياسى والأخلاقى الذى عانته الدولة اليونانية بعد وفاة الإسكندر دفع باليونانيين إلى صراع عنيف على السلطة وتكالب على الثراء السريع وللذات الحسية الصاخبة وإهدار القيم الأخلاقية والمعنوية الأمر الذى أحس معه نفر من العقلاء باستحالة التعامل مع هذا المجتمع المريض ، فآثروا الخلود إلى العزلة طلبا للراحة والطمأنينة وتحقيقا للسعادة التى تنشدها النفس .

ومن هنا جاءت هذه الحركة الشكية المتأخرة التى كانت تهدف إلى التطهر وتحقيق السلام والطمأنينة للانسان . والواقع أن هذا الإتجاه العام إلى التطهر وتحقيق طمأنينة النفس وسكينتها كان مطلبا أساسيا لكل من الفيثاغوريين والأفلاطونيين . ولكن الفرق بين هؤلاء وبين الشكاك المتأخرين والأبيقوريين وصغار السقراطيين يرجع إلى أنه بينما كان الفيثاغوريون والافلاطونيون يتجاوزون العالم الحسى الواقعى إلى وجود روحى أسمى بعد إنجاز عملية التطهر ويربطون هذه الرحلة الروحية الصوفية بموقف نظرى فلسفى واضح المعالم ، نجد الفريق الآخر وعلى رأسهم الشكاك ينكرون وجود مثل هذا العالم الآخر الذى يلى العالم المادى بل أنهم لم يكن لديهم موقف نظرى واضح المعالم عن حقيقة العالم الحسى الواقعى .

فقد كان الشكاك فى هذه الفترة المتأخرة - إذن - أفراداً دب فى نفوسهم اليأس من صلاح الأمور فى الحياة العامة التى شاعت الفوضى فى كل نواحيها وتخوفوا على أنفسهم من الفساد الأخلاقى وبلبلة الأفكار وسطحيتها وغموضها وحدة الخلافات بين المدارس - رغم أنها كلها كانت سواء فى إدعائها العلم بما يستحيل العلم به -

وفقدوا إيمانهم بالمثل العليا ، فآثروا الهروب بأنفسهم من هذا الجو المتأزم .
فالشك إذن كان شفاء لنفوسهم من القلق وتحمل هموم المستقبل وهو موضع شك
لأنه لا يزال فى عالم الغيب فلا أحد يعلم عنه شيئا بل لا يستطيع أحد أن يعلم شيئا
على الإطلاق فليستمتع الفرد بحاضره فحسب . وكذلك شكوا فى كل ما هو نظرى
فعلقوا الحكم على الأشياء فى ذاتها ، بينما قبلوا الظواهر الواقعيـــة كما هى دون
أية محاولة للنظر فيما وراءها من أسباب . وعلى الرغم من شكهم فى الدين والأخلاق
إلا أنهم آثروا السلامة وتجنبوا إثارة العامة عليهم بالمماشاة معهم فى ممارسة
الطقوس الدينية الشعبية .

وأخيراً فإنهم — مع عزوفهم الظاهر عن التبحر فى العلم أو فى الفلسفة النظرية —
نجد أنهم قد أفادوا من تقدم الفكر اليونانى طوال هذه المرحلة الطويلة منذ نشأته
إلى عصرهم فحذقوا فن الجدل وبرعوا فى ترتيب الحجج ووضع البراهين للرد
على معارضيهم .

أولا — مدرسة بيرون (٣٧٠ — ٢٧٥ ق . م)

ولد بيرون[١] فى بلدة إيليس حوالى عام ٣٧٠ ق.م ، وكان معاصرا لأرسطو
وصديقا للاسكندر الأكبر ومرافقا له فى حملته على الشرق ، وقد شاهد بنفسه
كيف يتحمل فقراء الهنود الآلام دون مبالاة . وعرف تعاليم الميغاريين ومذهب
ديمقريطس عن كثب . وقيل عنه إنه لم يدون آراءه فى كتب .

وقد كان بيرون أول من استأنف سيرة الشـــك التى أثارها ديمقريطس
وبروتاغوراس من قبله ، وكان ينشد تحقيق طمأنينة النفس وسكينتها مثله فى ذلك مثل
معاصريه الأقل منه سنا : زينون الرواقى وأبيقور ، وقد شك فى إمكان الوصول

---

١ — Pyrrho

إلى هذه الحالة عن طريق الفلسفة النظرية . إذ هو يرى أن التأمل وهو أسلوب الميتافيزيقيا إنما يدفع بنا إلى متاهات الخلافات النظرية ، وما يصاحبها من غموض وبلبلة فكرية وإنعدام اليقين ، فالفلسفة عقيمة لأنها تثير المشاكل وتخلقها بدون توقف دون أن تحسمها . إذ فى إستطاعة الفيلسوف أن يبرهن على صحة الفكرة وعلى صحة نقيضها فى نفس الوقت ، وإذن فلا يمكن أن تصل إلى هدوء النفس وسكينتها ، أى إلى ما يحقق لنا السعادة باتباعنا أسلوب الفلسفة النظرية وما تدعيه لنفسها من قدرة على إدراك ماهيات الأشياء أى الأشياء فى ذاتها ، بينما نحن لا ندرك سوى الظواهر إذ هى وحدها البينة بذاتها ، وعلى هذا فإن الناس يخطئون إذ يربطون سعادتهم وشقاءهم بالاشياء فى ذاتها على اعتبار أنها باقية ، فاذا تيسر لهم الاقتناع بأنها زائلة بطل تصديقهم بها وكفوا عن الميل اليها أو الخوف منها ، وبذلك يصبحون قادرين على تحقيق طمأنينتهم وسعادتهم تحت كل الظروف .

فلا وجود إذن لخير بالذات أو شر بالذات ، إذ أن الخير والشر كليهما إلى زوال وإنما هو عرف واصطلاح درج عليه الناس ، ويجب خلاصهم منه للوصول إلى راحة النفس وسكينتها .

والحكيم الذى مارس الحكمة العملية وأدرك حقا عجز النظر العقلى الخالص عن تحقيق سعادة الفرد يتجنب إصدار أحكام قاطعة سواء بالإيجاب أو بالسلب ، فلا يقبل موقف الدجماطيقيين الذين يثبتون صحة المعرفة ، وهو يرفض أيضا موقف السفسطائيين الذين ينكرون صحتها ، فكل قضية فى نظره تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقدرة متعادلة ، وعلى هذا فيتعين على الفيلسوف تعليق الحكم وتحاشى الانفعال الذى يتولد عن المناقشات الحادة ، بل والامتناع عن الجدل تماما

والحكيم أيضا هو الذى يكشف له الواقع فى مجال الأخلاق عن انتفاء

وجود أى أساس عقلى يبرر اتباع سلوك معين دون سلوك آخر ، وهذا يعنى من الوجهة العملية أن الإنسان من حقه أن يساير العادات والتقاليد والأخلاق فى أى بلد يقيم فيه ، وهنا تتضح معالم الشك الخلقى عند بيرون ، إذ أنه موجه أصلا إلى قيمة الأشياء بالنسبة للسلوك الأخلاقى المؤدى إلى السعادة وليس إلى قيمة المعرفة فى ذاتها ، أى أن نقده لمعرفتنا للأشياء كان مرتبطا بتحقيق غاية عملية واضحة وهى الوصول إلى هدوء النفس وطمأنينتها .

تيمون [1] (توفى ٢٣٥ ق.م)

فإذا انتقلنا إلى تلامذة مدرسة بيرون نجد صديقه الأقرب تيمون الطيب وأول المعجبين به .

ولقد ألف تيمون رسائل فى الشك من بينها قصيدة تهكمية أبرز فيها مدى ما تنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات ، منذ نشأة الفلسفة عند طاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون من أمثال أركيسلاوس . وقد احتفظ إزوب بمقتطفات من هذه الرسائل ، استطعنا عن طريقها التعرف على مذهب تيمون ويمكن إيجازه فى ثلاث نقاط :

١ — الاستدلال المنطقى إما أن يكون قياسا أو استقراء ، وفى الحالة الأولى لابد القياس من الاستناد إلى مبادىء أولية هى قوانين الفكر الأساسية ، ويرى تيمون أنه يستحيل البرهنة على صحة هذة المبادىء . ومن ثم فإننا سندور على أنفسنا فى حلقة مفرغة فكى نبرهن على صحة المبادىء لابد من استخدام القياس ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعد البرهنة على صحة هذه المبادىء .

أما فى حالة الإستقراء فإننا نصل إلى وضع النتيجة بعد استقراء بعض

---

(١) Timon of Phillus

الجزئيات وليس كلها ـ فما الذى يبرر مشروعية التعميم الذى نجده فى النتيجة وقد استندنا إلى بعض الجزئيات وأهملنا بعضها الآخر ؟ وإذن فنهج الاستقراء باطل ولن يؤدى بنا إلى معرفة يقينية .

٢ ـ يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء ، فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر ، وهى صحيحة دائما ، فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم به ولكننا نرفض التسليم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع النظر عن مذاقنا له .

٣ ـ لكى نصل إلى السعادة يجب علينا التخلص من التأملات العقيمة وأن نتبع قانون الطبيعة بدون تحفظ .

لا شك إذن فى أن بيرون وأتباعه ـ رغم تمسكهم بوجهتهم العملية إلا أنهم قد طرحوا مشكلة اليقين على بساط البحث بطريقة مثيرة للانتباه ، وهم على أى حال يقفون فى صف مدرسة أفلاطون وفى مواجهة الرواقية .

وإذا كان ظهور المشكلة النقدية قد صاحب بزوغ عصر العقل عند اليونان فإننا نلاحظ من ناحية أخرى أن عودتها إلى الظهور غداة أرسطو قد آذن بمرحلة الهرم والمغيب للفكر اليونانى الفلسفى الخالص .

ثانيا ـ شكاك الأكاديمية :

إنحدرت مدرسة أفلاطون إلى الشك ، وقد كان الشك بالفعل نقطة بداية كل من سقراط وأفلاطون على ما تبين لنا فى مواضع سابقة .

وقد تميز اثنان من زعماء المدرسة فى هذه المرحلة الشكية وهما أركسيلاوس وكارنيادس .

١ — اركسيلاوس[1] ٣١٥ — ٢٤١ ق . م

وكان خليفة لكراتيس على زعامة المدرسة ، وقد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون فى مناقشاته الجدلية الشكية ، وقيل عنه إنه كان خطيبا مفوهاً ذا تأثير كبير على سامعيه ، ولذلك تكاثر حوله التـــلاميذ والمعجبون ، ولا نعرف الشيء الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا . وكل مانعرفه عنه أنه قال بإنكار المعرفة وتشكك فى حقيقة العالم الواقعى بتأثير مثالية أفلاطون ، ويقال إنه رد على سقراط القائل « أنا لا أعرف إلا شيئا واحدا وهو أنى لا أعرف شيئاً » فقال « أنا لا أعرف ذلك بعلم يقينى » أى أنه يرفض دجماطيقية الإنكار السقراطى ، وقد كان موقف الأكاديمية من آراء المدرسة الميغارية حول المعرفة هو الذى مهد الطريق أمام زعماء الأكاديمية لقبول الشك البيرونى .

وقد أشار شيشرون فى كتاباته إلى أن اركسيلاوس أنكر امكان معرفة أى شيء عن طريق الحس أو العقل ، وكان هجومه موجهاً ـ بهذا الصدد ـ إلى موقف زينون الرواقى الذى جعل ما أسماه « بالأفكار أو بالتصورات الحقيقية » أساساً للمعرفة ، مؤكدا أنه لا توجد أى أفكار تحمل علامة الحقيقة ، وقد رد على زينون موضحا أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية ، وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها الأشياء فى الخارج ، فهـــذا يعنى أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء فى الواقع هى سبب حدوثها ، وهنا يورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أى شيء خارجى كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء ، فالتصورات أو الأفكار سواء ، يبقى أن الحكمة هى فى تعليق الحكم على الأشياء فى ذاتها ، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة .

---

(1) Arcesilaus of Pitane in Aeolia

ولكن اليقين الذى ينكره فى الميتافيزيقا نراه يقره فى الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال ممتنعة وإلا امتنع الفكر والعمل على السواء ، فثمت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراء معقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء ، وهذا هو معنى الاحتمال ، وإذن فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكى نفعل فعلا معقولا ومستقيما بل يكفى استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه فيصبح الاحتمال إذن مبدأ أعلى فى الحياة العملية .

ب — كارنيادس[1] ٢١٤ — ١٢٩ ق م

ظل كارنيادس أمينا على اتجاه أركسيلاوس وقد أصبح زعيما لمدرسة أفلاطون حوالى عام ١٥٦ ق . م إلى وفاته . وكان مثل أركسيلاوس فى اتباعه أسلوب الجدل فلم يترك لنا آثاراً مكتوبة . وهو لا يختلف فى أفكاره كثيرا عن سفسطائى القرن الخامس قبل الميلاد . وقد استأنف هجوم أركسيلاوس على الرواقيين ، ولا سيما فيما يتعلق بأفكارهم عن الألوهية ؛ وقد استطاع بمهارة بالغة أن يستخرج المتناقضات التى ينطوى عليها موقف الرواقيين والمؤلهة على وجه العموم .

فهو يرى أن إله الرواقيين هو « نفس العالم » وما دام نفسا فهو حاصل على الشعور والإحساس ، ولما كان الاحساس تغير ما ، فإن إله الرواقيين سيكون خاضعاً التغير ، وما يتغير يمكن أن يتجه تغيره نحو الشر فيضعف ويفنى ، وإذن فان إله الرواقيين لا يكون أزليا ، ومن ثم فان الإله الحاصل على الإحساس لا يعد إلها على أى صورة من الصور ، إذ أن هذا الإله المحسوس سيكون له جسم ، والجسم يقبل الحركة والتغير فى نطاق الزمان المحدث ، وعلى هذا فلن يكون الله ثابتا وأزليا . وكذلك فانه إذا كان الله موجودا ، فاما أن يكون متناهيا أو غير

---

(1) Carneades of Cyrene

متناه ، فإذا كان متناهيا فإنه سيصبح جزءاً من مجموع الأشياء أى جزءاً من كل فلا يكون إذن موجودا كليا كاملا . وأما إذا كان الله لا متناهيا فإنه سيكون ثابتا لا يتغير ، ساكنا لايتحرك ، بلا جهة أو إحساس ، ومعنى هذا أنه سوف لايكون موجوداً حيا أو حقيقيا . فالله إذن لا يمكن تصور وجوده متناه أو غير متناه .

ويتساءل كارنيادس عن الفضيلة الإلهية ، فهل يكون الله ـ إذا كان موجوداً ـ حاصلا عليها أم العكس هو الصحيح . وفى الحالة الأولى نجد أن قولنا بإله فاضل يعترف بالخير كقانون أسمى من إرادته إنما يجرنا إلى ضرورة التسليم بوجود إله آخر أسمى من الأول يكون حاصلا على هذا القانون الأسمى . وهكذا يتعدد الآلهة إلى ما لانهاية . أما فى الحالة الثانية أى فى حالة كونه إلها بدون فضيلة أفلا يكون ـ على هذا النحو ـ أقل مرتبة من الإنسان ؟ .

فأيا ماقلبنا وجوه الرأى بصدد فكرة الألوهية فاننا سنجدها فكرة متناقضة .

ويستخدم كارنيادس نفس الأسلوب الجدلى فى مهاجمته لأفكارنا عن الحقوق والواجبات والمسئولية . ويقال إنه عندما أرسل فى بعثة الفلاسفة إلى روما ، ألقى فى اليوم الأول خطابا امتدح فيه العدالة ثم عاد فى اليوم الثانى فخطب فى الناس مهاجما إياها . وهذا يعنى أنه يشجب اليقين المطلق سواء فى الميتافيزيقا أو فى الأخلاق . وكانت هذه هى النتيجة المنطقية لشك أركسيلاوس فى الميتافيزيقا . ويرى كارنيادس أنه ما دام اليقين ممتنعا ، فى النظر أو فى العمل على السواء ، من حيث أنه لا توجد أى علامة للحقيقة ــ مع انكار كل ما يصل إلينا عن طريق الحواس والعقل والعرف ـ فإن علينا أن نكتفى بما هو مرجح أو محتمل .

وقد ميز كارنيادس بين ثلاث مراتب للاحتمال ، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهود للوصول إلى أعلى درجات الاحتمال فى المسائل التى يكون لها دور هام فى تحقيق سعادتنا ، أى أنه يتجه بمذهب الاحتمال وجهة أخلاقية بحتة .

مراتب الاحتمال : (١) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو احتمالى فى ذاته ومنها ما هو احتمالى بالتجربة .

(٢) والطائفة الثانية من الأفكار الاحتمالية هى التى يرجع مصدر الاحتمال فيها ، إلى ارتباطها بأفكار أخرى محتملة .

(٣) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فاننا نتعرف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه ، وملاحظة عدم وجود تناقض بينها ، وسنرى أن كثيرا من هذه الأفكار لن يصل إلى مرتبة اليقين .

وقد استمرت الحركة الشكية فى الأكاديمية بعد كارنيادس حيث تزعم المدرسة فيلون اللاريسى وأنطيوخس الأسكلونى إلى أن طغت عليها موجة التلفيق حيث مزجت آراء أفلاطون بآراء أرسطو وزينون وأركسيلاوس . ويعتبر شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م) تلميذ أنطيوخس ، الممثل الرئيسى لهذه النزعة فى العصر الرومانى حوالى القرن الأخير من العصر القديم قبل الميلاد .

ثالثا : الشكاك الجدليون : أناسيداموس وأجريبا

(١) أناسيداموس [1]

ولد فى كريت وعاش فى الاسكندرية وعلم بها فى مطلع القرن الأول قبل الميلاد ولم تصلنا مؤلفاته ، سوى بعض مقتطفات حفظها لنا سكستوس أمبريكوس من كتاب وضعه أناسيداموس عن « ثمانية كتب عن مذهب بيرون » .

ويعزى الفضل إليه فى استخدامه الجدل تدعيماً لمذهب بيرون بالحجج والبراهين الدامغة . وقد ميز بين الشكاك الأكاديميين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين موقف تعليق الحكم أى الامتناع عن الايجاب أو السلب . ونجد فى المقتطفات القيمة التى

---

(١) Aenesidemus

نقلها سكستوس عن أناسيداموس الأسباب التى دفعت بمؤسس المدرسة «بيرون» إلى الشك فى إمكان الوصول إلى علم يقينى ، وهو يجملها فى عشرة أسباب :

١ — من حيث نظام المحسوسات : إنما نلاحظه من تباين فى نظم المحسوسات وما نتلقاه عنها تبعا لذلك من إنطباعات مختلفة وقد تكون أحيانا متضادة مع أنها صادرة عن موضوع واحد ، وكذلك ما نعرفه من رؤية المصاب بالصفراء للأشياء وقد علاها اللون الأصفر — كل هذا إنما يفضى بنا إلى التسليم بأن الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حى بألوان مختلفة وفى أبعاد مختلفة .

٢ — من حيث إختلاف ادراكات الأفراد : إذا كان جميع أفراد النوع الإنسانى يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فانه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر والميول وهذا غير صحيح .

٣ - تباين إدراكات الحواس فى الشخص الواحد : لا يوجد فى الشخص الواحد اتفاق بين حواسه المختلفة . فالموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس . فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ولكنها تؤذى حاسة اللمس بخشونتها ، أوطاراً يبهج المنظر وصوته مؤذ للسمع . ومن ناحية أخرى فان كل محسوس يظهر لنا مركبا من عناصر مختلفة ، فقد يكون ناعم الملمس وذا رائحة خاصة ، وطعم لذيذ ولون أصفر أو أحمر مثل التفاحة مثلا . وأمامنا إفتراضان ممكنان : إما أن تكون التفاحة بحيث لا تنطوى فى ذاتها على هذه الصفات وإنما تخلعها عليها أعضاء الحس فتكون صادرة من طبيعة إحساسنا وليس من الموضوع نفسه وإما أن تكون هذه التفاحة أكثر تركيباً مما نظن ، فتكون منطوية على عناصر أخرى جوهرية لا نهاية لها ولا نعرف عنها شيئا ، لانه ليست لدينا أدوات الإدراك التى تمكننا من معرفتها .

٤ — إختلاف حالات الشخص المدرك : إن الظروف والحالات التي يوجد خلالها الشخص الحاس تؤدى إلى إختـــلاف انطباعاته الحسية إلى مالا نهاية . فالأشياء تبدو لنا فى حال اليقظة غيرها فى حال النوم ، وفى عهد الشباب غيرها فى زمن الشيخوخة وفى أوقات الصحة غيرها فى فترات المرض ، وفى حال النشاط غيرها فى حال الكسل .

٥ — إختلاف مواقع الأشياء : لا شك أن الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً فى غموض معرفتنا عنها وعدم الوصول إلى معرفة يقينية بصددها . فإننا نرى السفينة البعيدة وكأنها راسية بدون حركة مع أنها تكون متحركة .

وكذلك فإننا لا نكاد نلحظ الضوء المشتعل بالنهار ، ونرى الفيـــل عن بعد صغيراً ، وكبيراً عن كثب الخ .

وعلى هذا فوقع الأشياء بالنسبة إلينا هو الذى يعين الظواهر ويحدد معرفتنا لها ، فلا نستطيع القول بأن هذا الشىء هو كذا إطلاقاً بل بالنسبة لموقع معين أى لبعده أو لقربه منا ، ومعنى هذا أنه لا يمكن إدراك الأشياء مستقلة عن علاقات الزمان والمكان . فالتجربة إذن لا تعطينا إلا النسبى .

٦ — الاحساسات ليست خالصة : لا يوجد إحساس خالص ، ذلك أن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس ، وقد تكون صادرة منا أو من العـــالم الخارجى ، فالصوت — مثلا — يختلف رنينه فى الهواء الكثيف عنه فى الهواء المتخلخل ، وتصدر من البهارات رائحة قوية داخل الغرفة وفى الجو الحار وتقل هذه الرائحة إذا كانت البهارات فى الماء أو فى الهواء الطلق . ويجب أيضا ملاحظة تأثير العين وأنسجتها ومزاجها على إحساسنا البصرى فقد أرى الشىء بلون معين ويراه جارى بلون آخر وكذلك فقد تؤثر عقولنا فى معطيات الإحساس وتحولها

إلى أفكار ومعانى . وعلى العموم فكثيرا ما تضيف إلى الاحساس أمورا من عقولنا وأجسامنا ، ومن ثم لا يوجد إحساس خالص .

٧ — اختلاف الكيفيات تبعاً لاختلاف الكميات : إن قرن الماعز يكون فى جملته ذا لون أسود أما إذا اقتطعت منه بعض القشور فإننا نراها تميل إلى البياض ، وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطنا وتقوى صحتنا ، أما إذا أسرفنا فى شربه فإنه يضعفنا . وبعض السموم يقتل إذا كان منفصلا عن بعض المواد ويشفى من الأمراض إذا كان مختلطا بهذه المواد .

٨ — استحالة معرفة الأشياء فى ذاتها : نحن لا ندرك غير ظواهر وعلاقات، إذ أنه يتعذر علينا إدراك الأشياء فى ذاتها بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالقياس إلينا أو إلى أشياء أخرى ، ومن ثم فنحن نجهل ما تكون عليه الأشياء فى ذاتها .

٩ — ندرة الأشياء أو شيوعها هى علة الأحكام : إن صفات الأشياء لا تكون علة لأحكامنا ذلك أننا نقدر كل ما هو نادر ولا نكترث لما هو شائع ومألوف مع أنه قد تكون له قيمة أكبر مما هو نادر . فنحن لا نكترث كثيرا لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة لنا لأننا قد تعودنا على رؤيتها باستمرار ، ولكن المذنب الذى يندر ظهوره يثير فينا مزيدا من الدهشه والانفعال .

١٠ — اختلاف العادات والقوانين والآراء : نرى اليهودى يكذب اليونانى ويرفض التسليم بدين الإله زيوس ، بينما يؤمن اليونانى بهذا الأخير ويرفض الإيمان بإله اليهود Jehova والمصريون يحنطون الموتى بينما يحرقهم الرومان ، وتحبذ شريعة الفرس زواج الابناء من أمهاتهم ، والمصريون يقبلون زواج الاخ من أخته ، بينما ينكر اليونانيون عليهم كل هذا .

ويختم أناسيداموس أدلته على بطلان المعرفة اليقينية بالإشارة إلى أن القول بأن الله موجود فى ذاته وأنه غير مرتبط بأفكارنا ، وكذلك القول بأننا نعرف الخير والشر فى ذاتهما — كل هذه تجريدات من صنع تصوراتنا وتبدو مستحيلة تماماً .

هذه هى حجج أناسيداموس التى رتبها للدفاع عن مذهب بيرون الشكى ومذهبه هو أيضا وهى يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهى حجة النسبية : والحجج الاربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما السابعة والعاشرة فهى خاصة بالموضوع المدرك وأخيرا نجد الحجج الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة وهى خاصة بالشخص وبالموضوع معاً .

نقد مبدأ العلية :

يتناول أناسيداموس مبدأ العلية بالنقد ، وسيستخدم دفيد هيوم الخطوط الأساسية لهذا النقد فى موقفه الشكى الحديث .

وكان لزاما على أناسيداموس أن يبرهن على عدم صحة مبدأ العلية وبطلان المعرفة ونفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل أى نقد العلم على وجه العموم ذلك لأن هذه المقدمات ضرورية لتبرير قوله بتعليق الحكم .

وهو يقرر أن علاقة العلية لا يمكن تصور وجودها بين الأجسام أو بين العقول أو بين الأجسام والعقول معاً . فكل ما نعرفه هو أنه من الواحد تصدر الاثنين ومن الاثنين تصدر الثلاثة وهكذا ، وهذا أمر يختلف تماما عن قولنا بأن (أ) هى علة (ب) .

فن حيث إنكاره لوجود ارتباط على بين الأجسام : يقرر أنه لا يمكن أن تكون العلة الفاعلة لجسم ، جسما آخر . وهو يبرهن على استحالة أن يكون ما هو

لا مادى علة لما هو مادى ، ذلك أن الموجود اللامادى لا يمكن أن يلامس المادة أو تمسه المادة أو يؤثر فيها أو يتأثر بها . وكذلك فإن ما هو مادى لا يمكن أن يكون علة لما هو لا مادى ، فالمعلول يجب أن يكون من نفس طبيعة العلة فلا يلد الحصان إنسانا أو الإنسان حصانا . وعلى هذا فإنه لا توجد «علل» بالمعنى المقصود من هذه الكلمة .

وإذا استخدمنا مقولة الحركة والسكون فسنصل إلى نفس النتيجة ، فلن تصدر الحركة عن السكون أو السكون عن الحركة أو السكون عن السكون أو الحركة عن الحركة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بتتابع العلة والمعلول : فالعلة إما أن تحدث فى نفس الوقت مع معلولها أو تسبقه أو تحدث بعده . وفى الحالة الأولى يمكن أن تكون العلة معلولا والمعلول علة . وفى الحالة الثانية لن يوجد معلول أبداً ما دامت العلة تقوم بالفعل ولن يكون ثمت علة فاعلة حالما يصدر المعلول . وأما الحالة الأخيرة فإنها تنطوى على فرض باطل سقيم .

ومن حيث تأثير العلة فى المعلول فقد يتم مباشرة أو عن طريق واسطة : وفى الحالة الأولى يتعين أن تستمر العلة فى الفعل بصورة دائمة وفى جميع الأحوال وهذا ما تكذبه التجربة . وأما فى الحالة الثانية فان الواسطة يمكن أن تكون أيضا علة تماماً مثل العلة المزعومة .

وأيضا فان هذه العلة إما أن تكون لها خاصية واحدة أو عدة خصائص : وفى الحالة الأولى يجب أن تكون فاعلة على الدوام تحت كل الظروف بطريقة واحدة ، وهذا ما لا يحدث . فالشمس تارة تحرق وتارة تدفىء دون أن تحرق وتارة أخرى تضىء دون أن تحرق أو تدفىء . فهى تؤثر بطرق مختلفة على الأشياء: فتيبس الطين ، وتحيل لون الجلد إلى السمرة ، وتصبغ بعض الفواكه بالورد

الآخر . وإذن فالشمس حاصلة على خصائص عدة وهذه هو الشق الثانى من تساؤلنا المبدئى ، ونحن لا يمكن لنا أن نتصور أن الشمس حاصلة بالفعل على عدة خصائص لأنها ستحرق وتذيب وتيبس كل شىء فى نفس الوقت .

وأما القول بأن تأثير الشمس فى الأشياء إنما يرجع إلى طبائع الأشياء التى تتعرض لأشعتها ، فيعد دليلا على صحة الموقف الشكى، لأن هذا يعنى أن الأشياء ستكون ظلا فاعلة إلى جوار الشمس ، وبالتالى ستكون العلة الحقيقية هى تماس أشعة الشمس مع الموضوع المتجه إليه . ولكننا لا ندرك حقيقة هذا التماس : فقد يكون مباشراً أو غير مباشر وفى الحالة الأولى لن يكون ثمت تماس بل سيوجد اتحاد وتداخل ووحدة بين شيئين وأما فى الحالة الثانية فلن يكون ثمت تماس حقيقى على الإطلاق .

وكذلك أيضاً فإن الفعل المؤثر والفعل المتأثر ، أى الفعل والانفعال أمور غامضة وغير مفهومة . إن الانفعال والألم هو نقص وحرمان من الوجود على وجه معين ، وطالما كان الإنسان سلبياً فلن يكون موجودا ، مع أن الانفعال ظاهرة موجودة . ومن ثم فالانفعال وجود ولا وجود فى نفس الوقت . وهذا تناقض واضح.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن فكرة التحول أو الصيرورة تنطوى هى الأخرى على تناقض صريح ؛ ذلك أنه من السخف أن تقول إن الطين يصير يبساً وأن الشمع يصبح رخوا ، لأن هذا يعنى أن كلا من الطين والشمع ينطوى فى طبيعته على صفات متناقضه فى نفس الوقت ، وهى اليبوسة والليونة بالنسبة للطين والشمع .

ومن ثم فإننا نثبت أن ما هو لا موجود موجود ، وأن ما هو موجود لا موجود وبذلك ينتفى كل تحول أو صيرورة .

ويقضى بنا هذا إلى إنكار مبدأ العلية ذلك لأن استحالة الصيرورة إنما تعنى استحالة وجود علاقة علية من أى نوع .

ب – اجريبا [1] .

عاش أجريبا بعد أناسيداموس بقرن واحد تقريباً ولا نعرف الكثير عن كتبه أو آرائه إلا أنه كان يعتنق نفس آراء المدرسة الشكية المنحدرة من بيرون، وعرف عنه أنه أوجز حجج أناسيداموس العشرة فى ثلاث نقـــط رئيسية . وإجريبا يظهر إصراراً شديداً فى تمسكه بمبدأ النسبية وذاتية أفكار نابل وتناقضها. وهو يوجه حملة نقد شديدة ضد الفلاسفـة ، إذ هم فى نظره يثيرون الخلافات وتحتدم بينهم المعارك الجدلية دون أى بارقة أمل فى الوصول إلى رأى معين، كما أنهم يستخدمون الفروض بكثرة ، ويقعون فى دائرة مفرغة . فالرواقيون مثـلا يبرهنون على وجود الله عن طريق إثبات كمال العالم، ثم يثبتون كمال العالم بواسطة الوجـود الإلهى.

وبالإضافة إلى هذا فهم يستخدمون الاستدلال القياسى الذى لا يمدنا بنتائج يقينية ما دامت كل مقدمة كبرى فى القياس تكون نتيجة لقياس آخر سابق على هذا القياس وهكذا إلى ما لا نهاية .

رابعـاً : الشك التجريبى :

سكستوس امبريكوس [2] :

كان من أواخر الشكاك اليونان وأكثرهم جرأة ، وكان طبيباً ذائع الصيت ماهراً فى صناعة الطب ، عاش فى الاسكندرية حوالى عام ٣٠٠ ميلادية .

---

(١) Agrippa .

(٢) Sextus Empiricus .

وهو واحد من مجموعة من أطباء العصر لجأوا إلى تنظيم التجربة بالتجربة دون معاونة من العقل فسموا لذلك بالتجريبيين . والتجـــربة عندهم خبرات مستمدة من الحياة العملية ترقى بصاحبها إلى مستوى الحذق والمهارة العملية فى موضوع ما ، وهذا هو الفن وليس العلم ، لأن العلم إنما يقـوم على الاستدلال العقلى ومعرفة الماهيات والعلل ، وهذه أمور يستحيل على العقل التوصل اليهـا ، فالعلم ممتنع .

لقد هاجم سكستوس العلم لأنه بما تتميز به مبادئه من جلاء ووضوح صلح أن يكون الملجأ الأخير الدجاطيقية وللميتافزيقا . وهذا الشاك التجريبى لايكتفى بانكار اليقين فى علوم النحو والبيان والموسيقى والفلك فضـــلا عن الفلسفة وعلومها ، بل هو يصل إلى حد إنكار اليقين فى الرياضيات كالهندسة والحساب مبيناً كيف أنها تقوم على التناقض ، ذلك أننا نجد فى الهندسة تناقضاً أساسياً : فالخط يعد امتداداً ومركباً من نقط غير ممتـــدة فى نفس الوقت . فاليقين إذن ليس ميزة لأى علم من العلوم ، فى الرياضة كما فى علم الطبيعة والأخلاق والمنطق كل شىء غامض مبهم مثير الشك والتناقض سواء فى النظريات أو فى المناهج .

ويمضى سكستوس فى حملته الشكية فيرى أنه حتى بيرون إمام الشكاك قـــد وقع فى حبائل الدجاطيقية حينما جزم باستحالة اليقين فى مجال الميتافزيقا المثالية التى تدعى معرفة الأشياء فى ذاتها ، إذ أن موقف بيرون هذا إنما يعد نوعا من الدجاطيقية السلبية التى تتعارض مع اتجاه المدرسة إلى تعليق الحكم والامتناع عن إبداء الرأى إيجابيا أو سلبا .

وقد ترك لنا سكستوس ثلاث مؤلفـــات : الأول يتضمن موجزاً لحجج بيرون الشكية والثانى يرد فيه على الرياضيين والثالث يفند فيه دعاوى الفلاسفة والمناطقة على وجه العموم .

وقد انتقد المناطقة فبين كيف أن القيـاس مصـــادرة على المطلوب وأن الاستقراء الناقص يشتمل على بعض الجزئيات مع أن نتيجته كليـــة أى شاملة لكل الجزئيات ؛ وكذلك فإن الإستقـــراء التـام لا يمكن أن ينطوى على جميع الجزئيات إذ أنها ذات أعداد لا نهاية لها ومن ثم يمتنع البرهـــان سواء كان قياسا أو استقراءاً .

وعلى هذا فأيا ما قلبنا الحجج والبراهين المؤيدة والمعارضة فى أى موضوع فإننا ننتهى إلى الشك وعدم اليقين ، ولهذا يتعين علينا الامتناع عن إصدار أى قرار وتعليق الحكم واليأس من الحصول على أى معرفة ؛ وهـذا الموقف السلبى التام لن يعوقنا — على أية حال — من أن نستمر فى ممارسة شئون حياتنا لتحقيق الهدوء والسعادة وهى مطلب أساسى لنا .

ويتم ذلك بأن نسترشد فى سلوكنا بالإحساس ودوافعنا الطبيعية وبالقانون والعادات بالإضافة إلى التجربة التى تكشف لنا عن المجرى المألوف للامـور ، وبذلك يتمكن الشاك من الاستغناء عن استخـدام العقل وأساليب العلم . فهو يكتفى بتلبية نداء الطبيعة ، فإذا جاع تناول الطعام وإذا ظمىء شرب ، وهكذا فى سائر حاجاته الطبيعية مثله فى ذلك مثل الناس كافة . وما دام مطالبا باحترام القوانين والعادات وإطاعتها فهو يستجيب لها كما تعود الناس أن يفعلوا ، دون محاولة للنظر أو التبرير . وأخيراً فإن توقعه لأحداث المستقبل إنما يقع عفواً كأثر من آثار الخبرة المكتسبة دون استناد إلى علم أو يقين عقلى فى توقعه بل إلى العادة ، كالذى يتداوى من المرض دون معرفة سببه ، والذى يتوقع نزول المطر من تكرار ملاحظته الظواهر الجوية ، دون معرفة بقوانينها .

* * *

وهكذا نرى كيف أن طائفة الشكاك على اختلاف مشاربهم قد يئسوا من الوصول إلى أى معرفة يقينية ، فاستبعدوا العلوم جميعا ، وسلكوا فى حياتهم سلوك العامة والبسطاء والسذج من الناس دون أية محاولة منهم الفهم أو التعليل أو التفسير بل كانت غاية الحيـــاة عندهم — مثلهم فى ذلك مثل الرواقيين والأبيقوريين — تحقيق الهدوء التام والسعادة ، وهذه غاية عملية ، ولكنهم يختلفون عنهم فى اتباعهم طريقا آخر يستند إلى موقف « لا أدرى » قد يصل بالبعض منهم إلى أن يشك فى حقيقة ذاته ، وحتى فى صيغ الشك التى يدلى بها ، وهنا يتجه الشك إلى مذهب الاحتمال الاكاديمى الذى أشرنا إليه .

الفصل الرابع

العلم والفلسفة فى العصر الرومانى[1]

١ ـ الحركة العلمية :

بينما كانت تيارات الشك العقيم قد مضت بالفلسفة إلى حالة من الشلل والجمود والتوقف عن التطور بل وعدم التمسك بالقيم الفلسفية النظرية التى أرست دعائمها المدارس اليونانية الخالصة فى مرحلتى النشأة والازدهار ، نجد من ناحية أخرى أن العلم قد تحرر من الإرتباط بالفلسفة ـ منذ بدأت الحركة العلمية الحقة ـ عند اليونان فى القرن الثالث قبل الميلاد وفى مصر وفى الجزر اليونانية حتى ازدهرت الرياضيات وظهر العلم التجريبى القائم على الملاحظة والتجربة واستمرت الحركة العلمية فى طريقها دون معوق حتى العصر الرومانى .

وبينما يعزى توقف الفلسفة إلى ما وجه من نقد إلى المعرفة وبصفة خاصة إلى الإحساس والعقل ، وكيف أنهما قاصران وعاجزان عن القيام بدورهما كأدوات للمعرفة الأمر الذى يستحيل معه الوصول إلى أى معرفة يقينية ـ نجد من ناحية أخرى أن الرياضيات قد سلمت ـ إلى حد ما ـ من تأثير هذا التيار الشكى الهادم،

---

(١) مراجع عامة عن العلم والدين والفلسفة فى العصر الهيلينستى .

P. Jouget, Trois Etudes sur l'Héllénisme (Le Caire 1944).

A. J. F. Festugière : Les dieux D'Epicure (Paris 1946).

Marrou Hist, de l'Education del'Antiquité (Paris 1950).

Sarton, History of Science (Harvard 1959).

Galen of Pergam (Kensas 1954).

P. Taton, Hist. Générale des Sciences (Paris 1956).

وأمكن تطبيق الرياضة فى مجال الطبيعة فظهرت العلوم الدقيقة . فقولنا مثلا أن ٢ × ٢ = ٤ أو أن زوايا المثلث = ٢ ق لم تكن تدع مجالا لأى شك .

وفى صقلية ـ حيث تأصلت الثقـافة الفيثاغورية ـ نجد كلا من هكتاس وأرشميدس ، يقولان بمذهب فلكى شبيه بماسيقول به كوبرنيق فيما بعد وكذلك فإنه يرجع الفضل لأرشميدس فى كشفه لقانون الأجسام الطافية وتأسيسه لعلم الميكانيكا العقلية بنظريته عن الروافع .

وفى هذا العصر نجد ارستارك الساموس ـ مواطن فيثاغورس ـ وقد حاول قياس المسافة بين الأرض والشمس ، وتكلم عن حركة الأرض حول الشمس التى عرض لها ـ بطريقة أخرى فيما بعد ـ سلوقس فى بابل ، وأتهمه الرواقيون بالإلحاد ، ورفضها بطليموس الفلكى - مقدم الفلكيين فى الإسكندرية — ولم تنجح هذه الفكرة إلا فى العصر الحديث حيث انتصر لها كوبرنيق وكبلر وجاليليو .

وفى الجهة المقابلة من البحر الأبيض أسس الإسكندر مدينة الإسكندرية فى النصف الثانى من القرن الرابع قبل الميلاد ، وقد أصبحت هـذه المدينة فى عهد البطالمة ، ملجأ العلم ومركزا للتجارة العالمية، فقد أنشأوا فيها متحفا علميا جامعا لم يكن له مثيل فى العالم القديم ، وقد تقاطر عليه العلماء من كل جنس ترعاهم الدولة وتجزل لهم العطاء . فقد خصصت فى هذا المتحف حديقة لدراسة علم النبات ، ومجموعات حيوانية كبيرة يدرسها علماء الأحياء ومبنى خاص للتشريح ومرصد للفلكيين .

وقد أفرد فيه أيضا جناح للمكتبة الضخمة التى كانت تضم زهاء سبعمائة ألف كتاب فى القرون الأولى لظهور المسيحية ، وكانت مركز دراســات الأدباء

والنحويين والفلاسفة والمؤرخين والعلماء على سائر طوائفهم. وفى هذه المكتبة وضع أقليدس عام ٢٩٠ ميلادية كتاب « مبادىء الهندسة » ورسائله العلمية الأخرى ومنها رسالة « البصريات » وكان من مشاهير علمائها فى عهد بطليموس فيلادلفوس ، العالم الفلكى الجغرافى المؤرخ أراتوستين الذى قام بأبحاث عديدة فى الفلك والجغرافيا وهو أمين لمكتبة الاسكندرية . وكذلك ألف بطليموس الفلكى كتاب « المجسطى » فى هذه المكتبة ، وقد ظل العالم معترفا بهذا الكتاب فى مجال علم الفلك إلى عصر كوبرنيق ، كما ظلت جغرافية بطليموس تدرس فى أوروبا زهاء أربعة عشر قرنا ، وقد عرفنا عن طريقها كروية الأرض وقطبيها ومحورها وخط الاستواء والدائرتين القطبيتين واختلاف مناخ الأقاليم على سطح الأرض ، وكذلك أوجه القمر .

وعلى الجملة فقد عرفت الاسكندرية فى هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينستى نشاطا علميا ملحوظا ظهرت فيه وجوه علمية عديدة غير ما ذكرنا من أمثال أبوللونيوس وارسقيل وتيموكاريس ثم جالينوس الطبيب وهيرون الذى برع فى الميكانيكا العملية وغيرهم كثيرون فى مجال الكيمياء والموسيقى الخ .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الدراسات الفنية والأدبية قد تطورت بفضل رعاية البلاط الملكى البطلمى ـ وأصبحت دوما توفر عليها علماء متخصصون ، ووراقون ينسخون الكتب لنشرها فى العالم اليونانى آنذاك ، ومترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية ، بل لقد ترجمت التوراة إلى اليونانية .

وأخيراً فإن التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوح الاسكندر كان له أثره فى قيام جدل لاهوتى بين أصحاب الاديان المختلفة : فلقد واجه الدين اليونانى القديم أديانا أخرى مثل البوذية ، وعبادة آمون فى مصر والدين اليهودى

وأخيرا المسيحية التى كانت آخر حركة دينية واجهها الهلينيون فى العصر القديم.

وكان لهذا كله أثره فى نشأة علم اللاهوت المقارن وفى ظهور حركة تلفيقية دينية مهدت الطريق للمسيحية .

٢ ـ الفلسفة والنزعة التلفيقية :

فى هذه الفترة المتأخرة من العصر الهلينستى وفى القرنين الأول والثانى للميلاد بالذات يجد المؤرخ صعوبة بالغة فى تتبع تيارات الفكر نظراً للغموض الذى يحيط بكثير من المدارس والمواقف بعد أن استحكمت النزعة التلفيقية، وأصبح الجميع يعيشون على التراث القديم يشرحونه ويجمعون ما تفرق منه . وهكذا الحال دائما فى عصور الظلام والاضمحلال الفكرى وقد كان هذا الجمود الفكرى سببا فى توجيه نظر الهلينستيين إلى ضرورة العودة إلى أفلاطون وأرسطو لكى يملأوا الفراغ الكبير الذى كان من أهم أسبابه نضوب الابتكار وانطفاء جذوة العبقرية اليونانية الخالصة ، وهكذا اتجه المفكرون فى هذه المرحلة الأخيرة إلى القطبين الكبيرين وعكفوا على شرح آثارهما والتعليق عليها ومحاولة التوفيق بينهما . ولم يعنوا كثيرا بمناقشة آراء الفيلسوفين الكبيرين ونقدها، بل لقد جمد الفكر الفلسفى ووقف عند أفكار ثابتة لا مناقشة فيها عن الكون وتخطيطه وتأثير السماء على مصير الاحياء على الارض ، وكذلك استمر تعليم العلوم النظرية بل لقد أصبحت الفلسفة نوعا من الجدل والبيان ، وبذلك أعادوا ـ فى هذه الفترة ـ إلى الاذهان أسلوب السفسطائيين الجدلى . وقد تركز اهتمام المفكرين حينذاك على الاخلاق والدين . وأصبح الفيلسوف مرشدا روحيا ومحررا للوجدان ، فالفلسفة ـ عندهم ـ لم تكن ميدان البحث عن الحقيقة لذاتها، بل كانت طريق تحصيل السعادة بالوصول بالنفس إلى الهدوء والسكينة ، وقد لاحظنا فى الفصول السابقة كيف كان هذا هدفا أساسيا عند كل المدارس الهلينستية ويعرف ألبينوس (Albinus) الفلسفة

فى كتاب عن « موجز فلسفة أفلاطون » ، بأنها الرغبة فى الحكمة والعمل على خلاص النفس وتركها البدن وتوجيهها نحو المعقولات والموجودات الحقة . فليس المهم هو أن تعرف الحقيقة بل أهم من ذلك كثيراً أن تستخدم ما تعرف ليبلغ بك إلى السعادة وهى السكينة المطلقة والطمأنينة التامة للنفس .

ونجد فى هذا العصر طائفة الشكاك إلى جوار الرواقيين ثم الأفلاطونيين وأخيراً أرسطو وقد سبقت لنا الإشارة إلى الشك المتأخر وإلى الرواقيين المتأخرين . ومن أهم الرواقيين فى هذه الفترة : سنيكا وابكتيتوس ومرقص أووريلوس ولكن هؤلاء الرواقيين الذين لمعت أسماؤهم فى العصر الرومانى لم يأتوا بجديد فى مجال الفكر الفلسفى الرواقى بل لقد جهدوا فى إظهار البراعة الجدلية والبيانية للتأثير على الناس واستثارة مشاعرهم ، متخذين من الفلسفة طريقاً ووسيلة للتطهر لبلوغ حالة هدوء النفس وسعادتها الأمر الذى كان شائعاً ومشتركا بين سائر المدارس الفلسفية فى هذه الفترة على اختلاف منازعها كما سبق أن ذكرنا .

وقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من العصر الهلينستى حركة إحياء مذهب كل من أفلاطون وأرسطو بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التلفيقية ، وكأن الروح اليونانية أرادت أن تعطى النفس الأخير لحضارة فى نزعها الأخير وكانت هذه الروح هى التى منحتها البداية والدفعة الأولى القوية .

أما من ناحية مذهب أفلاطون فقد تعاون الأفلاطونيون فى القرن الثانى الميلادى على شرح نصوص المحاورات والتعليق عليها بطريقة تمزج بينها وبين التراث الهلينستى المعروف حينذاك ، وكان ألبينوس Albinus من أشهر هؤلاء الشراح فى أواسط القرن الثانى الميلاد وكذلك نوميفيوس Numenius . وقد ظهرت فى هذا العصر أيضاً الفيثاغورية الجديدة المشبعة بالأفلاطونية ، فقد شرح أتباعها محاورة تيماوس لأفلاطون مستندين إلى آراء شرقية ويونانية .

وقد ظهرت أيضاً مواقف دينية فلسفية مشبعة بالروح الأفلاطونية تمثلت في آراء فيلون اليهودى ، وكذلك شهد القرن الثانى ظهور حركة المدافعين [1] عن الدين المسيحى بعد انتشار المسيحية ، وقد وجدت هذه المواقف الدينية فى أسلوب أفلاطون الروحى متنفساً لها مع ما كان سائداً من أديان شرقية مستترة مثل دين الإله مثرا Mithra وكذلك المذاهب الغنوصية [2] التى كان لها تأثيرها الكبير فى ثقافة العصر بما كانت تتضمنه من آراء فلسفية حول الكون وتخطيطه ومصير الإنسان وخلاصه .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذا التيار الأفلاطونى لم يلبث أن تداخل وامتزج مع هذه المذاهب والأديان الشرقية بالإضافة إلى آراء المدارس اليونانية الأخرى لكى تتكون من هذا كله عناصر البناء التلفيقى لمذهب الأفلاطونية المحدثة التى ظل سائداً فى المرحلة الأخيرة من العصر الهلينستى حتى تم إغلاق مدارس الفلسفة فى أوائل القرن السادس الميلادى كما سنرى فى الفصل القادم .

وفى القرن الثانى للميلاد نشهد أيضاً عودة الأرسطية فمنذ أن نشر أندرونيقوس الرودسى كتب أرسطو حوالى سنة ٥٠ ق . م . ظهرت حركة تستهدف دراسة كتب أرسطو ومحاولة فهم مراميها الدقيقة . وظهر بعد هذا عدد من الشراح الكبار ، ومنهم ادراستوس Adrastus فى عهد الإمبراطور هادريان ، ثم الاسكندر الأفروديسى فى نهاية القرن الثانى للميلاد . وقد شرح الإسكندر كتب أرسطو ولا سيما كتاب النفس ، وحينما اطلع على تفسير ثيوفراسطس النص الأرسطى الخاص بالادراك العقلى وقوى النفس الساقطة فى

---

١ - نجد منهم جستين Gustin ؛ وتاتيان Tatien وارينية Irénée .

٢ - راجع Festugière, Révélation d'Hermes Trismégiste . . .

هذا الكتاب ، اعترض عليه ، واستبدله بتفسير أستاذه أرستوكليز Aristoclés الذى قال بأربعة عقول : عقل بالقوة أو هيولانى وعقل مكتسب وعقل بالفعل وعقل فعال مفارق وإلهى .

وبالإضافة إلى هؤلاء الشراح الارسطيين نجد أيضا شراحا آخرين لارسطو مثل فورفوريوس Prophyre تلميذ أفلوطين ومؤرخ حياته وآثاره وصاحب كتاب « إيساغوجى » أى المدخل إلى مقولات أرسطو . وكذلك نجد كلا من تامسطيوس Themestius فى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى وسمبليقيوس Simplicius وشروحه على المقولات وكتاب الطبيعة وكتاب السماء .

وأخيرا نجد عددا من الشراح السريان والبيزنطيين من أمثال يوحنا النحوى jean Philopon الذى عاش فى أوائل القرن السادس الميلادى .

٣ — فيلون السكندرى والثقافة اليهودية :

انتشر اليهود فى وسط العالم الهلينى واندمجوا فيه ، وأصبحت اليونانية لغتهم لدرجة أنهم اضطروا إلى ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية بعد أن نسوا لغتهم العبرية . ويقال إن فيلون حينما ذهب ليشكو إلى الامبراطور كاليجولا سوء معاملة الحاكم الرومانى لمصر ، اليهود كان يقرأ التوراة فى ترجمتها اليونانية المسماة بالسبعينية لجهله بالعبرية . وكانت هذه الترجمة قد قام بها سبعون طالبا من علمــــاء اليهود فى الاسكندرية فى عهد بطليموس الثانى فيلادلفوس ٢٨٥ — ٢٤٦ ق . م

وقد شرح فيلون التوراة باللغة اليونانية ، وكان قصده من وراء ذلك أن يوضح لليونانيين أن كتاب اليهود المقدس يتضمن فلسفة أسمى وأقدم من فلسفتهم ، وكان اليهود يؤولون التوراة تأويلاً رمزيا ، ويستخرجون منها مذهب أفلاطون قائلين بأن أفلاطون لم يكن سوى موسى يتكلم باللغة اليونانية ، ولم يكتف اليهود بدراسة التوراة وشروحها اليونانية التى جاءت على نسق شروح اليونان الرمزية على

هوميروس ، بل لقد أقبل شبابهم على تعلم الفلسفة اليونانية والعلوم البحتة باللغة اليونانية وبذلك أصبحت للجالية اليهودية بالإسكندرية مكانة ثقافية كبيرة فى العصر الهلينستى المتأخر .

ومما هو جدير بالذكر أن تأويل اليهود الرمزى للتوراة كان يدور حول قصة نفس تدنو من الله أو تبتعد عنه بقدر ما تبتعد أو تدنو من الجسد . ويقص لنا الفصل الأول من سفر التكوين ـ حسب ما يقول به المفسرون ـ قصة عقل خالص خلقه الله ثم خلق على مثال هذا العقل ، عقلا أقرب إلى الأرض وهوآدم ومنحه الحس أى حواء سنداً ومعاونة ضرورية له ، فطاوع العقل الحس وانساق وراء اللذة أى الحية . أما الفصول الباقية من سفر التكوين فهى ترسم طريق العودة الذى يجب أن يسلكه الإنسان لكى تعود ذاته فتصبح روحا خالصا ، وهذا الطريق يمر بمقـــام كل من يعقوب وابراهيم وإسحق أو الزهد والتعليم والمعرفة الإلهامية على التوالى .

فيلون(١) (٤٠ ق م ـ ٤٠ ميلادية)

يعد فيلون أكبر ممثل الفكر اليهودى فى العصر القديم ، وكان من بين الذين تأثروا بالتيار الأفلاطونى فى الفلسفة ـ ونجد شرحه الرمزى الضخم على التوراة يموج بالأفكار الأفلاطونية المختلطة بالآراء الفلسفية الأخرى والميتافيزيقية والأخلاقية والطبيعية والجدلية ، هذا بالاضافة إلى مقتطفات أدبية متراكمة بدون أى ترتيب أو تنسيق أو تحديد لمعانى الألفاظ أو ربط بين الأفكار بحيث يصعب

(١) راجع Philon, Allégories des Saintes Lois, edit. et trad. par Brehier, Paris 1908 - E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1924- J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958.

على قارئه أن يتلمس خطأ واضحا يسمح بالصياغة الذهبية ، ومع هذا فقد أمكن إلى حد ما — استخلاص بعض الأفكار من هذا الخليط التلفيقي الضخم .

والفكرة الأساسية عند فيلون هي فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له ، يدبره عن بعد ، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط ، وكذلك فإن النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئاً إلا عن طريق الوسائط ، التي تفصل بيننا وبينه ، وهي لا تبلغه إلا عن طريقها ، ولكل وسيط دور يؤديه ، وتتفتت الوسائط نزولا إلى موجودات تتفاوت في أنواعها .

والكلمة Logos هي الوسيط الأول ، وهي ابن الله ، الذي يرى فيه نموذجا للعالم والذي يخلق العالم بواسطته ، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم ، ثم الملائكة فنفس الله وأخيرا القوات Les Puissances ، وهي أعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر الإلهية .

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج أناسيداموس للاستدلال على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر ، ولا تلبث أن تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أي كلمة الله ، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله بالذات وتتحد به فيكون علمها به هو عن اليقين الذي يصل إليه الصوفية والعارفون في حال الجذب والاتحاد بالله .

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أي حينما يصبح عقلا مفارقا يكون بدوره وسيطاً جديداً ينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله ، وكذلك أيضا يصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النظام الإلهي وسيطاً آخر في طريق عبور النفوس إلى الله.

ومما لاشك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الفنوصية ، والهرميسية التى ذاعت فى مدرسة الاسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة فى ذلك العصر . ومنهج فيلون فى شرحه على التوراة فضلا عن أنه أفلاطونى النزعة كما يبدو فى وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه النفوس بعالم الألوهيـــة إلا أنه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والله ، تلك الفكرة التى ستكون ركيزة أساسية فى مذهب أفلوطين ، على الرغم من أن تطور مذهب أفلاطون فى الأكاديمية سيكون أساساً القول بصدور العقول الوسيطة عن الواحد على ما سنرى فى الفصل القادم .

غير أننا نجد عند فيلون قدرا من الغموض فى تصويره للألوهية ، من حيث أنه يجمع فى مذهبه بين تصورين للإله : إله ذو علاقات مستمرة ومتعددة ولاسيما مع الإنسان ، يحبه ويرعاه ويساعده ويثيبه ويعاقبه ، وهو إله ذو طابع سامى Semetic ونجد صورة له عند الرواقيين أيضا .

وصورة أخرى لإله متعال لا تربطه بالإنسان صلة ما ولا تدركه سوى الأرواح المفارقة فى حال الجذب أو الخروج extase ، وهـــذه الفكرة عن الله هى التى سادت فيما بعد فى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفى الفيثاغورية المحدثة ، فكرة إله معقول ومتعال يمثل — إلى حد ما — الطابع اليونانى الخالص فى فكرتهم عن الله .

أما فكرة الإله القريب الصلة بالإنسان والمحب له فهى التى بعثت بها المسيحية فى وسط العالم الهلينستى عند ظهور المسيح .

الفصل الخامس

العلم والفلسفة فى العصر الرومانى (تابع)

أفلوطين

والافلاطونية الحديثة

افلوطين[1] ٢٠٤ — ٢٧٠ م Plotinus

ولد أفلوطين فى ليقوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أساتذتها ، وكان قد قدمه صديق إلى أمونيوس سكاس — مؤسس الافلاطونية الحديثة فى الاسكندرية — فرحب به ووجد فيه مطلبـــه فلازمه أحد عشر سنة . وكان أفلوطين يريد التعرف على الافكار الهندية والفارسية ، فانتظم فى الحملة الرومانية على الفرس ولكن الجيش انهزم فى العراق ففر أفلوطين إلى أنطاكيا ومنهـا إلى روما عام ٢٤٤م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن ، فكان منهم الاطبـاء والخطباء والشعراء والشيوخ (Senates) بل لقـــد كان الامبراطور جاليان والامبراطور سالونين من بين تلاميذ المدرسة .

---

(1) راجع Armstrong, The Structure of The Intelligible World in the Philosophy of Plotinus.
E. Brehier, Le philosophie de Plotin, Paris 1938 .
M. de Gandillac, La sagesse de Plotin, Paris 1952 .
Inge, The Philosophy of Plotinus. London 1918 .
Vacherot, Hist. critique de l'ecole d'Alexandrie.
Whittaker, The Neoplatonism 1918

وأصبحت المدرسة ملتقى صفوة المثقفين فى العالم الروماني حينذاك ، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية فى العلم والفلسفة والأدب ، هذا إلى ما كانت تتميز به من طابع روحى تطهرى عميق ، الأمر الذى جعل منها معقلا دينيا وثنيا يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحى الجديد ، ويقدم لأتباعه دينا فلسفيا يحل أقانيمه الثلاثة : الواحد والعقل والنفس محل الثالوث الأقدس المسيحى رغبة منه فى استمرار اجتذاب المثقفين بعيدا عن المسيحية بما يقدمه لهم من غذاء عقلى وروحى صوفى متناسق .

ولم يبدأ أفلوطين فى الكتابة إلا بعد سن الخمسين ، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل وهى صورة لعرضه التعليمى الشفوى ، وكان قوام هذا التعليم شرحا على نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية ، أو رد على فكرة غنوصية .

وقد بلغ مجموع رسائله أربعة وخمسين رسالة قسمها تلميذه فور فوريوس بعد وفاة معلمه عام ٢٧٠ م إلى ستة أقسام ، وضع فى كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعات Enneades [١] .

وتتناول التساعية الأولى الإنسان والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود أو العالم العلوى .

وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هى فكرة وحدة وجود صدورية ، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجى للحيـــاة الإلهية التى تنبثق أصلا عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص فى ذاته كهدف نهائى للوجود . وفى نطاق عملية الفيض التى تأخذ فى الانتشار ثم تتراجع فتصب فى

---

(١) ترجمة التاسوعات لإميل بريه

Les Enneades, edit. et trad. par. E. Brehier (G. Bude 1938) .

الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النفس الفائضة عن هذا العقل وأخيراً نجد المادة وهى آخر مراتب الوجود نزولا من الواحد ، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات للوجود هى : العقل والنفس والجسم وفوقها الواحد .

أما وسائل إمتصاص هذه المراتب وعودتها إلى الله فهى : الإدراك الحسى ، والاستدلال العقلى وأخيراً الحدس الصوفى .

اسس مذهب الصدور عند افلوطين :

يعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير للوجود بحسب مبدأ الصدور . وعلى أساس هذا المبدأ نلاحظ أن ثمت تصوراً مزدوجاً للحقيقة أحدهما متعلق بالنفس. فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز طاهرة وأخرى دنسة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولا وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الإرتباط بالمقام الذى تستقر فيه .

أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصوره الكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها فى إيجاده على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعا لتفكير عقلى .

ويبدو أن الفكرة الموجهة فى مذهب أفلوطين هى الكشف عن التطابق بين هذين التصورين أى أن تؤكد قيمة المعقولية من الناحية الدينية أو الروحية .

ويمكن تفسير ذلك بدراستنا لنظرية الصدور عند أفلوطين . ففى هذه النظرية نجد أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الاخر ويستند اليه فى عملية الصدور « Procession » .

وقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين فى القرون الوسطى فيما بعد . وهى فكرة تكونت كنتيجة لتطور مذهب أفلاطون فى الأكاديمية وكنتيجة لتعاليمها الشفوية وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية .

ويبدو أن فلسفة أفلوطين كلها تدور حول نظرية فلكية عن عالم السماء الحسى قائمة على تأملات أيدوكس فى القرن الخامس ، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية ، والفلك الذى تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوى على الثوابت ، أما الأفلاك التى تقل عنه فى قوة الشعاع فان كلا منها يشتمل على كوكب سيار . وفى هذا التصور للسماء المحسوسة نجـــد صورة متقنة دقيقة تجعل الحركات والضرورة فى عالمنا تجرى حسب قواعد معقولة ، وعالم كهذا لابد أن يكون أزليا تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الآخر .

وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكى للعالم[1] وانتقد الآراء المعارضة للرواقيين والغنوصيين ، وكذلك دافع عن قدم العـــالم وأزليته ، وأفلاطون فى تيماوس لا يتكلم عن حدوث العالم ولكن طريقته فى العرض هى التى توحى الينا بأنه يبشر بهذا الرأى .

وينتج عن هذا التصور للعالم أمران .

١ — نظرة معينة إلى مبادىء هذا العالم .

٢ — نظرة معينة إلى علاقة هذه المبادىء بعضها ببعض وإلى علاقتها بالعالم المحسوس .

أولا : أما من حيث المبادىء ، فاننا نرى أن العالم المحسوس نظـام معين متحقق فى المكان والزمان ، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاما معقولا ثابتا ، يحتوى على سائر العلاقات والتنظيمات التى نراها فى العـــالم المحسوس ، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص .

وهذا المبدأ هو الصادر الأول فى ميتافيزيقا أفلوطين وهو العقل فهو إذن نظام معقول . فى هذا العالم نجد مثل العالم المحسوس ، ففيه أرض ولكنها غير

---

(١) التاسوعية الثانية — المقالة الاولى .

مجورة : أرض حية ليست كأرضنا وبحر وسماوات ليست كما رأينا وحيوانات ليست كحيوانات هذه الأرض ؛ ولكن ما فى هذا العالم له نظير ونسخ فى عالمنا الأرضى .

فليس العقل أو العالم المعقول شيئاً سوى العلم بالعالم المحسوس متحققاً فى أقنوم سابق على العالم المحسوس وهذا العالم المحسوس تقليد له ،

ويجب أن نضع فوق كثرة المعقولات فى العالم المعقول ، وحدة تتمثل فى الواحد المطلق ، ولما كانت الكثرة لاحقة للوحدة ، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علواً ، وهو الأول والمبدأ الذى تصدر عنه سائر الموجودات ، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكى يتحقق النظام فى المادة هـــذا الوسيط هو النفس وهى الأقنوم الثالث أى الوسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس .

ومن هنا تكونت الأقانيم الثلاثة : ففى قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس الكلية .

وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما .

فالواحد يتضمن كل شىء دون تمييز ، والعقل يتضمن الموجودات جميعاً وهى فيه متماسكة ، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعاً .

وفى النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار فى العالم المحسوس .

ثانياً : نتناول إذن الناحية الثانية لتصور أفلوطين العالم .. وهى المتعلقة بعلاقة الاقانيم فيما بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس : لما كان الصدور ضرورياً فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلاً حراً كما تختار الإرادة أحد الطرفين ، فالصدور هنا هو تحقق المعلول عن العلة بالضرورة ، فالإمكان هنا ليس نكإمكان العقل للمر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معين .

ولا يجب أن نفهم من هذا أن الامكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد فى الزمان أى حدوث للأقانيم أو للموجودات ، الواقع أن فعل الصدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلى.

الواحد والكثرة :

ولكن ما علة هذا الصدور ؟ إذا كان الواحد كاملا وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الإيجاد أو بمعنى آخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة ؟

هذه هى المشكلة التى حلها بارمنيدس بأن ألغى الكثرة أصلا وأثبت الوحدة ، أما أفلاطون فقد حاول أن يحلها عن طريق المثل الرياضية ولكنه لم ينجح ، وقد شعر أفلوطين بهذه الصعوبة فاستعمل الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية لكى يعبر عن حقيقة هذا التكثر وسببه فهو يقول لنا :

« إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد . فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد ؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه ، شعاع يفيض منه ، وهو (أى الواحد) باق فى ثباته الأزلى ، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس ، وتشبه الموجودات به ، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشمومات وهى تصدر عنها كآثار تجاورها ؛ وهكذا فان الواحد تفيض منه الموجودات وتتم بجواره » .

وعندما يصل أى موجود إلى كماله يلد موجودا شبيها به ، فالموجود الأكثر كمالا وهو الخير بالذات يبقى ثابتا وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس .

يقول أفلوطين « تخيل نبعا مائيا لا مصدر لمائه ، وهذا النبع يوزع مياهه على الانهار كلها ولكن مع هذا لا ينضب ما يحتويه من ماء أبداً ولا تتحرك مياهه أو يتعدل مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع ، بل يبقى سا كنا وفى مستوى

واحداً دائماً ، هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولا عند الخروج منه في مجرى واحد ثم تبدأ في التفرق فيأخذ كل منها طريقه الجزئي الخاص به » [١] .

هذه صورة رمزية للحدس الأصلي للوجود ولفعل الفيض الضروري، حدس ينصب على حياة الوجود الدائم الخصوبة والحركة ، يكون الواحد فيه مصدراً لكل الموجودات ولكنه ليس واحداً منها على التحديد ، وفي العقل تكثر الأشياء المعقولة وهي موجودات مرجعها إلى الواحد الذي يتصوره أفلوطين كنقطة رياضية منعاً لتكثر ذاته . وهذا العقل وهو الصادر الأول هو الذي يتضمن علم الواحد وموضوعات معرفته [٢] .

وفي أسفل الوجود نجد العالم المحسوس وهو الانعكاسات الخافتة لأضواء المعقولات ، انعكاسات تتحدد بالمكان وتكون منفصلة عن بعضها .

يبدو إذن أن المحرك في عملية الصدور هي تلك الحياة الروحية التي تنتشر باستمرار ؛ فقد بدا أن أفلوطين يتصور العالم ومراتب الصدور فيه على أنها مراكز تنتقل النفس من الواحد منها إلى الآخر في رحلتها إلى الواحد أو منه . إذن فالتصور الميتافيزيقي للوجود مرتبط أشد الارتباط بالتجربة الباطنية في الحياة الروحية ، فالحقيقة الميتافيزيقية هي الحياة الروحية متخذة صورة أقانيم فليست الأقانيم وحدات معقولة منفصلة ، بل هي كالنقط في الخط المستقيم تندمج في الخط لتعبر عن الوحدة والاستمرار ، وأن التجربة الباطنية هي التي تظهرنا على هذا الاستمرار وهذه الوحدة .

فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هي نفسها الحياة الروحية معتبرة كأنها موجودة في ذاتها وبذاتها .

---

(١) التاسوعة الثالثة — مقالة ٨ .
(٢) التاسوعة السادسة — مقالة [illegible]

. . . ويتم الصدور باتجاه الاقنوم اللاحق نحو السابق الذى يعلوه .

أما العقل وهو الصادر الأول فهو تركيز للأشعة الصادرة عن الواحـــد ، وباتجاه هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه وتتحرك نحوه ، هذا الاشتهاء تكون نتيجته فيض النفس الكلية .

تفيض هذه النفس الكلية نفوساً جزئية دون أن تنقسم ، وتأتى الشخصية أو الفردية من الجسد ، والنفس الكلية هى التى تفيض منها هيولى العالم والأصول البذرية أى الصور التى تتشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها فى العقل الكلى ، فهى إذن تقوم بعمل الصانع عند أفلاطون .

منهج أفلوطين الجدلى : تبين لنا من استعراضنا المبدئى للخطـــوط الأساسية لمذهب أفلوطين أنه يستمد أصول منهجه من أفلاطون ، إذ هو يطبق المنهج الجدلى على نظرية الصدور ، فيستخدم الجدل الصاعد ليكتشف وحدات العالم المعقول ثم يصعد منها إلى الخير بالذات ، ثم يعود ثانية فيمر على هـذه المعالم عن طريق الجدل . . . ل .

١ — الجدل الصاعد : تتجه النفس إلى كثرة المحسوسات فترى أن هذه الكثرة لا بد أن يكون من ورائها مبدأ منظم لها فالجيش والجوقة — كما يقول — لا توجد هكذا بل لا بد لها من مبدأ موحد وقيادة تسبغ عليها الوحدة ، فالوحدة إذن أعلا من الكثرة . تتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية ؛ لكنها لا تعثر عليها فتصعد إلى النفس الكلية فترى أن هذه النفس هى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنا هذا ، فعلة النظام إذن فى الجسم أو فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبثة فى العالم وهى أكثر وحدة من النفوس الجزئية . على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق

من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيما بعد ذلك قوى متعددة، منها قوى استدلال واشتهاء وإدراك ، فعلى الرغم من أن النفس الكلية موجود واحد وهى التى تدخل الوحدة فى الموجودات ، إلا أنها ليست هى الوحدة إذ أنها تشارك فى الوحدة فحسب أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر ، فتتجه النفس صعوداً للبحث عن هذا الموجود الآخر الذى هو أسمى من النفس الكلية ، وهى تتجه إليه طلباً لوحدتها .

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلى ، وهذا العقل تكتشف فيه النفس جميع مثل الأشياء التى تكلم عنها أفلاطون . فالمعقولات إذن مترابطة متضامنة داخلة فى العقل الكلى ، وهو ما يمكن أن نسميه بالعالم المعقول بالاضافة إلى الواحد الذى يعلوه . كيف تكتشف النفس إذن الواحد ؟ ـ تجد النفس أن العقل الكلى فى ذاته لا يمكن أن يكون عاقلا ومعقولا فى نفس الوقت أى لا يمكن أن يكون هو الذى يعقل موضوعات تعقله ، لأن ذلك يوجد ازدواجا فى ذاته ، وقد قلنا إنه بسيط فيكون إذن له موضوع أسمى وأرفع منه فترتقى النفس إلى الواحد بالذات الذى هو قبل العقل الكلى ، وهو ليس عقلا ، وهو علة كل شىء ، فيجب أن ينتفى لديه فعل التعقل والفهم — أى تعقل ذاته وسائر الأشياء .

وإذن فقد وصلت النفس عن طريق المنهج الصاعد إلى المبدأ الأول إلى الخير إلى الواحد . والواحد ـ عند أفلوطين نقطة رياضية ذات بساطة هندسية فهو مفرغ من كل محتوى إذ هو نبع نورانى . ويعطينا أفلوطين صورة حسية ترمز إليه وهى صورة النبع الدائم التدفق والذى ينبثق منه الماء باستمرار فى عدة إتجاهات ومع ذلك فلا ينضب معينه . وكذلك هو ـ حسب تشبيه آخر ـ الشمس أو قرص الشمس الذى تنبعث منه الأشعة باستمرار دون أن ينتقص منه شىء . أما

صدور الأشعة عنه وهي المخلوقات فلم يكن بإرادته . بل تم ذلك بالضرورة ، وإذن صدور الموجودات عنه صدور ضروري . وذلك على حسب مبدأ أفلوطين الذي يقول فيه إن الموجودات الكاملة تلد أو تصدر منهـــا حسب خيريتهـــا موجودات أخرى . فالواحد وهو في قمة العالم المعقول وهو الخير بالذات تفيض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ولأن الجود من صفات الخير ، فجودة اقتضى وجود الموجودات . فالوحدة والخير له والجود هي أساس الصدور الضروري للموجودات .

وقبل أن نعود فنكتشف مرة ثانية وحدات العالم عن طريق الجدل النازل نتعرض للواحد عند أفلوطين . .

كيف يفسر أفلوطين الواحد :

يقول أفلوطين إن الواحد واحد من أنحاء عدة فهو واحد في ذاته وهـذه هي وحدة الذات أي أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء ، وهو واحد أي لا يتعدد أي ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هي الوحـــدة الرياضية وهو واحد أيضا لأنه لا تتمايز فيه الصفات عن الذات وهو واحد أيضا لأنه لا اثنين فيـــه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجودة .

أما في الجدل النازل فيعود أفلوطين قاطعا نفس الطريق بادئا من المبـــدأ الأول وهو الواحد مارا بالأقانيم الأخرى — تعود النفس فتنزل إلى العقل الكلي وهنا نفسر كيف وجد العقل الكلي . ويقول أفلوطين الواحـد ليس عقلا بل عندما يتجه الواحد إلى ذاته ويرى ذاته فإن إتجاهه إلى ذاته، هذه الرؤيا نتيجتها إيجاد عقل ، ولكننا نتساءل كيف يتجه الواحد إلى ذاته وقد أفرغت ذاته من كل شيء، وجعلناها وحدة ونقطة رياضية ؟ أفلا تحيل هذه الرؤية الواحد إلى الإزدواج

فتصف بالواقع ، إن أفلوطين لم يوضح لنا حقيقة ذلك بل كان منساقاً بطبيعته الأدبية الشاعرية يصف الواحد وخيريته وصدور العقل الكلى عنه عن طريق هذه الرؤية ، ثم تتسلسل الصدورات بعد العقل الكلى المبادى الممتلىء بالمثل فباتجاه العقل الكلى إلى الواحد تتولد النفس الكلية وباتجاه النفس الكلية توجد النفوس الجزئية المبثة فى الموجودات ، ثم أن هذه النفس الكلية تفيض الهيولى والأصول البذرية ، فيصدر عنها الموجودات حسب النماذج فى العقل الكلى . والنفس الكلية أيضاً حينما تنظر إلى العقل تحصل على صفاتها فتلد الموجودات التى هى أدنى منها . وهكذا خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت النفس فيها الحياة ، وخلقت الشمس والسماء الواسعة والكواكب الإلهية ووضعت فيها النظام ، وحركت حركة دائرية كل ذلك بواسطة النفس . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس فهى التى تحركها حركة سرمدية (دائمة) وبهذه النفس العالم يشبه الإله ، وكذلك الشمس والكواكب وإذا كان فينا نحن عنصر إلهى فهو بسبب هذه النفس ، وقد قلنا إن الموجودات الأرضية تصدر عن النفس الكلية بعد أن تفيض هذه النفس النفوس الجزئية دون أن تنقسم هى إلى أجزاء ، أما إختلاف هذه النفوس فى الخلق والأفعال فإنه يرجع إلى تشخصها بالأجسام وهذا رأى أفلاطون وسيقوله ابن سينا فيما بعد .

يبقى أن نبحث عن أصل الشر فى العالم ، مادمنا قد وصفنا الخير بأنه المبدأ الأول ، فهل يمكن أن نضع الشر مبدأ مساوياً للخير كما هو الحال عند المانوية وعند اتباع المذاهب الفارسية على وجه العموم ؟ ـ إن أفلوطين يرفض ذلك ولو أنه جعل الشر وجوداً ذاتياً ولكنه قال أنه مطابق للمادة إذ أن المادة شر بل هى الشر بالذات ، وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى فى المادة شراً .

ولما كان أفلوطين يعتقد ـ مثل أفلاطون ـ أن المحسوسات وهم زائل وأن

المادة لا وجود لها فى الحقيقة بل على سبيل المجاز ، فإن القول بهذا الرأى فيه إبطال لوجود الشر بالذات فى العالم . فالشر إذن رغم أنه مطابق المادة إلا أنه فى الحقيقة يعتبر لا وجوداً إذا ما تعمقنا فى أصول المذهب .

وعلى الجملة فإن مذهباً صوفياً كمذهب أفلوطين يقوم أساساً على رسم طريق النفس إلى العالم الأعلى لابد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تتعطل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ الشر يعتبر كنقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة فى تجربتها الروحية .

نهاية الفلسفة الهللينستية

الدين والفلسفة :

بعد وفاة أفلوطين نجد الأفلاطونية الحدثة وقد تداخلت خلال قرنين ونصف مع التيارات الدينية والسياسية إلى أن قضت عليها المسيحية .

ويلاحظ أن تعاليم أفلوطين تتضمن نظرة دينية إلى جانب أبعادها الفلسفية النظرية وتتميز هذه النظرية بخاصيتين :

١ ـ الإعتقاد بألوهية عالم السماء وقدم العالم والإعتقاد بالأصل الإلهي للنفس ورجوعها إلى العالم الأعلى .

٢ ـ الإعتقاد في السحر والتعاويذ ، وبالقوة الخارقة للطبيعة التي تنسب للشعائر والطقوس الدينية وتجعل من الممكن تحويل كل ممارسة للشعائر إلى فعل سحرى . وقد ظهرت في العالم الهلينستي ـ في هذه الفترة ـ طائفة من أصحاب الطلاسم والتعاويذ الذين يدعون معرفة الطقوس العملية التي تمكنهم من توجيه التأثير الإلهي متى يريدون وأين يريدون ويبدو أن انتشار السحر والعرافة إلى هذا الحد قد جعل الناس في خوف دائم وشعور بعدم الأمن في مواجهة أفعال السحرة والمشعوذين ، الأمر الذى دفع بالأباطرة إلى إصدار القرارات المتلاحقة لمعاقبة السحرة والمنجمين . بل لقد حاول بعض الأباطرة مثل أورليان ٢٧٠ م وجوليان ٣٦٢ م [١] إيجاد أديان رسمية لجميع رعايا الإمبراطورية حتى لا يتشتت الإيمان الديني بين الأديان الشرقية وضلالات السحرة والمشعوذين .

ولكن هذه التيارات الدينية المعارضة للنزعة العقلية اليونانية ، صبت جميعاً

(١) اعتنق دين عبادة الشمس .

فى تساعيات أفلوطين الذى ارتضى وجود الخصائص السحرية فى العالم المحسوس فحسب دون العالم المعقول. فنجد فى المذهب إذن صورة لهذه الاتجاهات اللاعقلية جنبا إلى جنب مع النظر العقــــلى الخالص ، وهكذا كان الطابع الذى تميزت به المدرسة فى كتابات المتأخرين من أتباعها إبتداء مــــن فورفوريوس إلى يوحنا الدمشقى مارة بيامبليخوس وأبروقلس وداماسكيوس .

* * *

المدرسة الافلاطونيه المحدثة

فى عهدها الأخير

فورفوريوس Prophyry ٢٣٣ - ٣٠٥ م .

منذ أن تعرف فورفوريوس على أفلوطين فى روما عام ٢٦٣ م كرس حياته لنشر آرائه وتعاليمه فكتب تاريخ حياة أفلوطين ، ومن أهم مؤلفاته كتاب عن « المدخل للمقولات » ، وهو يعطينا فكرة عامة عن التاسوعات وعن طبيعة النفس وحقيقة العالم المعقول ، وله كتاب « فى الامتناع عن أكل اللحم » يظهر فيه ميله إلى الزهد الفيثاغورى ، ومن رسائله : رسالة إلى مارسيلا الأرملة التى أحبهـــا وتزوجها ، ثم رسالة عن « الفلسفة القائمة على الإلهام الإلهى » ورسالة «الصور» التى يغلب عليها الطابع الرواقى ، وله رسالة «ضد المسيحيين» هاجم فيها المسيحية بعنف وقد حفظ لنا ايزوب مقتطفات منها وهو يرى فيهـا أن الدين المسيحى لم يأت بجديد غير ما جاء به أسكليبيوس [1] Asclépios .

وبالإضافة إلى هذا ، وضع فورفوريوس « تاريخا الفلسفه حتى أفلاطون »

---

(١) وهو ابن أبو اللون إله الطب عند اليونان والرومان وكان يشفى المرضى ويحيى الموتى كما جاء فى الأساطير اليونانية .

وكتاب إيساغوجى « المدخل إلى مقولات أرسطو » والمدخل فى علم الفلك ؛ وحياة فيثاغورس .

وقد انتقد فورفوريوس ، الأفلاطونى المحدث أتيكوس (آخر القرن الثانى الميلادى) لقوله بأن المادة عند أفلوطين ذات حقيقة مستقلة عن المبدأ الاول، ورد عليه قائلا إن المادة وهى الأقنوم الرابع أو الأخير مشتقة أيضا من المبدأ الأول.

وعلى الجملة فقد كان فورفوريوس مؤرخا الفلسفة وشارحاً لنصوصها ومدافعاً عن مبادئها فى حماس شديد ضد العقيدة المسيحية الصاعدة آنذاك .

اولا : المدرسة السورية وفروعها فى برغامه(١)

يامبليخوس :

ولد يامبليخوس فى خلقية ، وكان يمارس التعليم فى عهد دقلديانوس ، وقسطنطين ، وكان أتباعه يسمونه « بالإلهى » فهو القائل: « لا تشك فى أى معجزة إلهية أو فى أى اعتقاد دينى » وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الإستنجاد بالالهة لمساعدتنا فى التغلب على ضغط حاجاتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضى وكوارثه . وقد كان يامبليخوس يقرأ كلا من أفلاطون وأرسطو ويربطهما بفيثاغورس ثم يفسر هذا المزيج تفسيراً يتفق مع أديان الشرق وتصوفه والتراث السحرى للعالم القديم ، ويسمى هذا الخليط اللاهوتى « علماً » ، مع أنه أقرب إلى اللاهوت منه إلى الفلسفة ، فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد بالله ، والوحى الإلهى هو الذى يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام ، لهذا

---

(١) The Syrian and Pergamenian Schools.

فلاسفة المدرسة السورية يامبليخوس : Iamplichus تيودوروس الأسينى Theodorus of Asina ديكسيبوس Dexippus سوباتر Sopater أيديسيوس Aedesius .

فلاسفة مدرسة برغامة : أيديسيوس الكبادوكى Adesius of Cappadocia أيزوبيوس Eusepius — ماكسيموس Maximus — كريسانتيوس Chrysantius ليبونيوس Liponius — يوناپيوس السرديسى Eunapius of Sardes

كان الكهنة أعلى مرتبة من الفلاسفة ، ذلك لأنهم هم حاملو الوحى الإلهى وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأولى مستخدما أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد وعلائقه الدنية .

ويامبليخوس ـ مثله فى ذلك مثل أتباع المدرسة جميعا ـ يقول بقدم العالم ويدافع عنه فى مواجهة فكرة الخلق فى الزمان ، وهو يصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الانسان لا يحرره من أسرها سوى تدخل « وسيط » بين ما فوق الانسان وما تحته ، ولا يستغنى الانسان عن الوسائط ـ والمادية منها بصفة خاصة ـ ما دام مرتبطا بالجسد وبالمحسوس ، فهو يتصل بالموجودات العليا عن طريق ما هو أسفل كالطلسمات والتعاويذ السحرية .

وعلى الرغم من إيمانه بتراث الشرق وأساطيره إلا أنه أقبل على الرياضيات واستفاد من الفكر الوثنى القديم على وجه العموم . وكان يوصى تلامذته فى الفلسفة بأن يقرأوا أولا عشر محاورات لأفلاطون تبدأ من ألسبياس وتعد بمثابة المرشد الروحى للمبتدىء فى الفلسفة

على أننا نلمس فى مذهبه تأثيراً واضحا لنحلة القبالة[1] اليهودية ولا سيما فيما ذهب اليه من ثلاثيات وجردية مرتبة بعضها فوق البعض الاخر فى سلم الفيض ابتداء من الواحد وهذا هو الترتيب الذى استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة ، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم، بل لقد حلت عليها تماماً ، إذ بينما نجد فى الاقانيم اتجاها إلى التكثر والتبعثر أو التشتت ، من

---

(١) القبالة عقيدة يهودية قديمة تنطوى على نظرات فى الالوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالإتجاه الأفلاطونى . ونجد تعاليمها فى كتابين هما : كتاب التكوين وكتاب الأنوار .

راجع Munk, Systéme de la Kappale, Paris 1842.

Ad. Franck, La Kappale ou la philosophie religieuse des Hépreux, Paris 1843

H Serouya, La Kappale (Grasset, Paris) .

الواحد إلى العقل ثم النفس ، نلمس فى ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر فى غير انقسام .

وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادىء : مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة ، ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثانى وأخيراً مبدأ الرجعة conversion وهو الثلاثى وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلى نزولا إلى المادة .

غير أن جميع المراتب الثلاثية التى تلى الثلاثية الوجودية الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة . ثم ما يسمح بصدور الكثرة عنها وأخيراً تحصل على ما يسمح بالعودة إلى العالم المعقول . ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون فى ثلاث مستويات : آلهة المعقولية الخالصة ثم آلهة ما فوق العالم ثم الآلهة الحالين فى العالم [١] .

وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا وتنعقد الصلة بيننا وبينهم، وهم يشكلون ما نسميه نحن بالقدرة الإلهية . أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعال لا يمكن أن نعرفه ، وقد تحلل هو من أى علاقة تربطه بالعالم على عكس الإله الإنسان عند المسيحيين. فكأن التصورين : الأفلوطينى والمسيحى للإله كانا على طرفى نقيض ؛ ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تطهر وممارسة روحية عملية يتعين على المريد فيها أن يسلك طريق التجرد حتى يصل إلى الله ، لهذا فقد كان لزاما على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائط روحية ومادية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التى لا تشارك أصلا فى الوحدة المطلقة (أى الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد .

---

(١) وهؤلاء هم مثل أفلاطون ، وأعداد فيثاغورس والصور الجوهرية عند أرسطو .

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماما « الواحد » الأفلوطينى ، ذلك أن يامبليخوس أشار إلى نوعين من « الواحد » : واحد أولى وهو فوق جميع المبادىء ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه . أما «الواحد الآخر» فإنه ينطبق على الواحد والخير عند أفلوطين ، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند يامبليخوس - وهو العقل nous أو الأقنوم الثانى عند أفلوطين - إلى قسمين: عالم معقول Intelligible وعالم عقول Intellectual ولكل من هذين العالمين ثلاث ثلاثيات .

وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضا .

وفى هذه المرتبة نجد نفوس والملائكة الجن والأبطال، على ما سيفصله أبروقلس.
وأخيرا نجد أن يامبليخوس قد عبر عن تيارات العلوم الخفية التى سيطرت تماما على أخريات العصر الهلينستى فدافع عن التنبؤ والتعاويذ والطلسمات وعبادة الأوثان وآمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية للأعداد .

تيودوروس الاسينى :

استمع تيودوروس إلى فورفوريوس ويبدو أنه قد تتلمذ أيضا على أبروقلس وقد شرح الترتيب الوجودى الثلاثى عند أبروقلس ويامبليخوس والذى يقابل على المستوى الأعلى : الوجود والفكر والحياة أو العالم العقلى وعالم العقول والصانع الأفلاطونى .

ونجد بعد ذلك عدداً من تلاميذ يامبليخوس ، منهم **لوديسيوس وسوباتر** وقد خلف الأول أستاذه يامبليخوس على زعامة المدرسة أما سوباتر فقد كان ذا مقام كبير فى بلاط الامبراطور قسطنطين الأول ولكنه أعدم فيما بعد .

وكان آخر اتباع المدرسة الفيلسوف دكسيبوس الذى شرح « المقولات » معتمدا على فورفوريوس ويامبليخوس .

مدرسة برغامة : Pergamum

وقد ظهر فى برغامة فرع للمدرسة السورية أسسه إيديسيوس الكابادوسى

وانتسب اليه عدد من مثقفى الأمبراطور جوليـان (٣٣٢ - ٣٦٣ م) وهم : إيزوبيوس ، وماكسيموس وكريسانثيوس .

وكذلك كان الخطيب ليبونيوس - وهو من مثقفى الامبراطور أيضاً - من أشد المعجبين بيامبليخوس ، وبالمدرسة الكلبية وقد هاجم المسيحية بعنف ، وله كتاب « ضد المسيحيين » .

وأخيرا نجد يونابيوس السارديسى وهو آخر فيلسوف فى الفرع البرغامى وكان مهتما بوضع تاريخ الفلاسفة وبصفة خاصة الحركة السفسطائية مع استمراره فى التفلسف على طريقة المدرسة .

ثانيا : مدرسة أثينا : (١)

ثامسطيوس - بلوتارك - سـوريانوس - أبروقلس - مارينـوس - دمسكيوس - سمبليقيوس .

لاحظنا كيف أن الأفلاطونية المحدثة قد انحدرت إلى السحر والتنجيم والعرافة فى المدرسة السورية على يد يامبليخوس وخلفائه ، ولكن المدرسة فى أثينا حاولت أن تلتزم - إلى حد ما - بالروح اليونانية الأصيلة لا سيما بعد عودة المدارس الفلسفية إلى دراسة كتب أرسطو فى القرن الرابع الميلادى ، وبذلك أصبحت أثينا مركزا للدراسات الأرسطية ، وكان لهذا الاتجاه أكبر الأثر فى نمو الروح

---

(١) Thamestius - Plutarch son of Nestorius وهو المعروف عند العرب باسم فلوطرخس صاحب كتاب « الآراء الطبيعية » وقد نشرت ترجمته العربية مؤخرا - Syrianus وقد ورد اسمه فى عبارة مقتضبة فى حكمة الاشراق السهروردى الاشراق حيث يقول : « يمتنع الرد على الرمز كما قال سوريانوس » - Proclus — Marenus — Damascius وهو المعروف عند الاسلاميين باسم يوحنا الدمشقى — Simplicius .

العلمية فى مواجهة الخرافات والأساطير والغيبيات الدينية التى التأمت بها الفلسفة على يد يامبليخوس .

ويقابلنا من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الرابع الشارح والفيلسوف ثاسطيوس وقد شرح كتب أفلاطون وأرسطو، وحاول الجمع بينهما حسب تقاليد المدرسة[1] .

وفى هذه الفترة (نهايات الرابع ثم الخامس والسادس الميلادى) وضعت المدرسة الخطوط الأولية لمذهب الفيض الذى سيخرجه الإسلاميون والمسيحيون فيما بعد[2] .

وفى بداية القرن الخامس الميلادى نجد بلوتارك (فلوطرخس) - وهو ابن نسطوريوس وقد توفى عام ٤٣١ أو ٤٣٢ م - يصبح رئيسا للمدرسة وقد عرف عنه أنه كان يمارس السحر والطلسمات أى العلوم الخفية على اختلاف موضوعاتها وكان والده نسطوريوس ذائع الشهرة فى هذا المجال .

وبالإضافة إلى هذا فقد كان بلوتارك معلما بارعا وشارحا متمكنا لأفلاطون وأرسطو وقد اهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية وإدماجها فى النفسيات الأفلاطونية فلم تكن ثمت فواصل ظاهرة عند الهلينستيين عموما بين المذاهب المختلفة حتى ولو كان التعارض بينها ظاهرا وقائما بصفة أساسية كما هو الحال بالنسبة لكل من أرسطو وأفلاطون .

وخلف بلوتارك على زعامة المدرسة زميله سوريانوس المتوفى عام ٤٣٠ م

---

(١) وقد تأثر الاسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له فى كتاب الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وارسطو » .

(٢) وهو مذهب يجمع بين أرسطو والفلسفة الصوفية عند يامبليخوس المتأثرة بأفلاطون وأفلوطين .

وقد امتدح أبروقلس هذا الأفلاطونى الكبير مع أنه شرح أرسطو وجعله مقدمة لدراسة أفلاطون وضم إليه تعاليم الفيثاغورية الجديدة وإلاهيات الكلدانيين . وعلى العموم فقد كان اللاهوت محور تفكير سوريانوس على الرغم من إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين .

ابروقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م) : وتولى أبروقلس البيزنطى زعامة المدرسة بعد سوريانوس ، وكان تلميذا لبلوتارك وقد ولد عام ٤١٠ م فى القسطنطينية ونشأ فى ليقية ثم ارتحل إلى أثينا فى سن العشرين ومات عام ٤٨٥ م .

وقد كان تكوينه العقلى يستند إلى مصدرين : النزعة المدرسية التى تلقاها من فلسفة أفلوطين - ثم التيارات الدينية وهى ترجع إلى يامبليخوس .

وعلى الرغم من اتجاه أبروقلس إلى النظر الفلسفى الخالص بدرجة أكبر من يامبليخوس وأقرانه ، إلا أنه كان منساقا مع تيارات الوجد وعلوم الطلسمات بل لقد اعتقد أنه قد تقمصته روح نيقوماخوس الفيثاغورى الجديد ، وأنه يعد نفسه وعاء مستقبلا الوحى الإلهى . وعرف عنه تحمسه الشديد فى ممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها ، وتقديسها للأشعار الأورفية وإلهامات الكلدانيين وما شابه ذلك . ويلاحظ أن أبروقلس وقد تجمعت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة الملفيقية المستحكمة التى انتهى اليها العقل اليونانى فى العصر الهلينستى والتى ستنتقل فيما بعد وتتداولها الأجيال التالية لذلك العصر .

مذهب ابروقلس : إن أساس المذهب عند أبروقلس هى ثلاثيات يامبليخوس الوجودية بحيث أنه يتعذر - فى كثير من المواضع - التمييز بين موقف كل منهما فترى أبروقلس يخضع مذهبه لدورة ثلاثيه كتلك التى أشار اليها يامبليخوس وهى الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيرا عودة الكثرة إلى الوحدة . فكل ما هو موجود إنما يصدر عن موجد لا يلبث أن يعود اليه :

١ — ففى قمة الوجود نجد الواحد The One وهو الوجود الأول وهو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم وليس هو الواحد عند أفلوطين بل هو أعلى من الواحد ، وهو علة دون أن يكون علة وهو ليس وجودا أو لا وجوداً .

٢ - أما العقل Nous الأقنوم الثانى عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاثة مراتب :

أ — مرتبة المعقول intelligible ونجد بها الوجود اللامتناهى ثم الغاية أو الصورة ووحدتهما فى المتناهى .

ب - مرتبة المعقول الحاصل على الفكر Intellectual-Intelligible ونجد بها القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة .

ج — وأخيرا مرتبة ماهو حاصل على الفكر Intellectual ونجد بها الفكر الثابت ثم الفكر فى حركته أى الإدراك الحسى ووحدتهما أى الفكر المتأمل .

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منهـــا عن وجه من وجوه العلة الأولى الفائقة للطبيعة . فالأولى تكشف عن الوجود وعن وحدة الأول الدائمة أما الثانية فإنها تكشف عن خصوبته التى لا تنضب أى عن حياته . والثالثة تكشف عن كماله اللامتناهى أى عن تأمله .

ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات ، أما ثلاثية الفكر فإنها تقسم إلى سبع ثلاثيات . وينتهى أبروقلس إلى تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية .

٣ - وكذلك النفس وهى الاقنوم الثالث عند أفلوطين ، نجد أبروقلس يضع لها ثلاث مراتب . مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية . والمرتبة الأولى (الإلهية) تنطوى تحتها على ثلاث مراتب النفوس: مرتبة الثلاثيات الأربعة لرؤساء الآلهة ومرتبة الثلاثيات الأربعة للآلهة الحرة ثم مرتبة الآلهة الحالة فى العالم وهى : آلهة النجوم والكواكب وآلهة العنصريات .

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى : آلهة هي ملائكة وآلهة هي جن ثم آلهة أبطال . وأخيرا نجد مرتبة النفوس الثالثة وهي النفوس الإنسانية التي تحل في الأجسام مؤقتاً . والنفس بصفة عامة ذات طبيعة أثيرية نورانية .

٤ — وأما المادة وهي الأقنوم الرابع عند أفلوطين والذي جعلها مخلوقة من النفس ، فإن أبروقلس يشتقها مباشرة من اللا محدود الذي يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط . وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون في محاورة فيليبوس حيث نجد « الخليط » إشارة إلى صدور الكثرة من الواحد .

والمادة ليست شرا عنده كما يرى أفلوطين ، كما أنها ليست خيراً أيضاً بل هي محايدة .

وأبروقلس يتفق مع أفلوطين في مجمل آرائه الطبيعية ويقول بقدم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان موجها نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلا : ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم ؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخي اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالا من عدم خلقه؟ وهو قبل خلقه العالم : إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه ؟ والقول الأول ظاهر البطلان . أما الثاني فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذي خلقه فيه بالفعل ؟

هذا هو تخطيط الوجود العقلي والمادي عند أبروقلس يبدأ من مطلق في ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته وهو أسمى من الوجود ومن الفكر — وهو فائق الطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة الطبيعة — والعلوم الخفية ومن بينها علم الطلسمات — هي وحدها التي تكشف لمريديها من جوانبه .

فالعلم إذن محتاج لحقائق الدين لإدراك ما هو فائق الطبيعة والوصول اليه .

إذ أن غاية النفس هي الاتحاد بالله ، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراق الإلهي ، ونحن نبلغ مقام الألوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلي ، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلميـــة في مدرسة أثينا كما في المدرسة السورية على السواء ، مع ميل ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا بصفة خاصة .

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت طابعها النهائي على يد أبروقلس وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق ، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير .

ولم تظهر في المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكري ملحوظ ، وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين في العالم الهلينستي . فنجد على زعامة المدرسة بعـــد أبروقلس ، الرياضي مارينوس ثم تلميـــذه دمسكيوس حوالي ٥٢٠ م الذي وضع كتاب « المبادىء » وكتابا عن حيـــاة إيزيدور (٢٢١/٢٢٧م) وكان من أقرباء يامبليخوس ومن أشد المعجبين به .

رفض دمسكيوس ترتيب أبروقلس لثلاثيـــات الوجود وقال بأن العـالم الحسي ليس مطابقاً تماما العالم المعقول بل هو جزء صغير جدا مقتطع من عالم المثل ، ويرى بأن الصدور والرجعة لا يكونان إلا للمعقولات فقط . وفي قمة الترتيب عنده يوجد الواحد وهذا مبدأ خارج الوجود ولا صلة له به ، ومراتب الصدور عنده تبدأ من الواحد المتكثر وتمر بالكثرة المندمجة في وحـدة ، وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة الكثرة والوحدة معا .

وجاء بعد دمسكيوس تلميذه سمبليقيوس الذي تتلمذ أيضا على أمونيوس بن هرمياس السكندري ، وله شروح على أرسطو لا تخرج عن الطابع الأفلوطوني المحدث

اغلاق مدارس الفلسفة ؟

بعد أن انتشرت المسيحية وحققت الكنيسة انتصاراً ساحقاً على العالم الوثنية أصدر الامبراطور جوستنيان قـــرارهُ باغـــلاق مدارس الفلسفة الوثنية فى الامبراطورية عام ٥٢٩ م ، وقد مر هذا القرار دون أن يثير اهتمام الجمهور ، فقد كانت هذه نهاية محتومة للفكر اليونانى بعد أن رضخ لتيارات دينية شرقية ذات طبيعة معارضة لطبيعته العقلية النظرية .

ويقال إن دمسكيوس هاجر إلى فارس مع ست من رفاقه كان بينهم سمبليقيوس ولكنه قفل راجعا إلى أثينا وهو يحمل شعورا بالألم والاستياء . وبعد منتصف القرن السادس للميـــلاد لم يبق أحد من المثقفين خارج الكنيسة بل انضم الجميع اليها .

ثالثا : مدرسة الاسكندرية [1]

هيباتيا ـ سينسيوس القورينائى ـ هيروكلين السكندرى ـ اسكليبودوتوس ـ أمونيوس ـ يوحنا الفيليبونى ـ نيمسيوس ـ اسطفانوس السكندرى .

على الرغم من الإسكندرية ظلت على علاقات وطيـــدة مع أثينا إلا أنها تميزت عنها بطابع خاص فى نشاطها الثقافى الحضارى فبينما أوغلت مدرسة أثينا فى التصوف والعلوم الخفية ــ متأثرة فى ذلك بالمدرسة السورية ــ نجد مدرسة الاسكندرية وقد التزمت جانب دراسة العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال

---

(١) Hypatia daughter of Theon — Synesius of Cyrene — Hierocles of Alexandria — Asclepiedotus — Ammonius son of Hermias — Olympiodorus — Joannes philoponus — Nemesius — Stephanus of Alexandria.

العقل فى مجال العلوم ، هذا عن الشروح والتعليقات التى تناولوا بها كتب أرسطو وأفلاطون .

وقد ظهرت فى المدرسة علماء مثل هيباتيا إبنة الرياضى تيون وقد أعدمها الشعب فى الإسكندرية فيما بعد عام ٤١٥ م ويقال إنها شرحت أفلاطون واهتمت بالنواحى العلمية فى المدرسة .

ويلاحظ أن الأفلاطونية المحدثة - رغم معارضة المسيحية لها كفلسفة وثنية - إلا أنها لم تلبث أن تلاقت مع العقيدة المسيحية فى هدوء بعد زوال آخر معاقل الفكر الفلسفى، فظهر من بين المسيحيين من اعتنق المذهب الفلسفى السائد فيما بعد.

ونجد من المتأخرين فى مدرسة الإسكندرية سينيسيوس [١] وهيروكليز [٢] ، واسكليبيودوتس [٣] وأمونيوس [٤] وأوليمبيودورس [٥] ويوحنا الفيليبونى [٦]

(١) انتخب أسقفاً مسيحياً فى عام ٤١١ م وكانت له مراسلات مع هيباتيا فى المسائل العلمية ، وكانت له مؤلفات فلسفية وتمثل فى شخصه صورة الإلتقاء بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة .

(٢) لا يجب الخلط بينه وبين سميه هيروكليز الرواقى وكان هيروكليز السكندرى تلميذاً لبلوتارك زعيم المدرسة الأثينية . وكان يرى أن الكون خلق من عدم . وهذه فكرة غير يونانية وقد حشد خليطاً من الآراء للاستدلال على صحتها ، فاستخدم عناصر أفلاطونية ومشائية ورواقية مع إعلان بالقدرة الإلهية وبتقاء المبادىء الأخلاقية ، وبالإضافة إلى هذا فقد تأثر بالأفكار اليهودية والمسيحية .

(٣) كان عالماً طبيعياً ورياضياً عاش فى النصف الثانى من القرن الخامس الميلادى، عرف باعتدال آرائه مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الإعتقاد الصوفى فى المعجزات .

(٤) كان تلميذاً لأبروقلس وعلم فى الاسكندرية ، كمفسر لكتب أفلاطون وأرسطو.

(٥) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة فى الإسكندرية .

(٦) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سمبليقيوس والأفلاطونيين المحدثين جميعاً لقولهم بقدم العالم ، ودافع عن حدوث العالم وخلقه .

ونيمسيوس [1] أسقف عيزا فى فينقيا . وأخيراً نجد اسطفانوس الذى استدعى إلى جامعة القسطنطينية فى عهد الإمبراطور هرقل (٦١٠ — ٦٤١م) ومنذ ذلك الحين انتهى عهد الأفلاطونية المحدثة الوثنى وبدأت مسيرتها الجديدة فى القرون الوسطى المسيحية وعند الإسلاميين بوساطة السريان .

* * *

تعقيب : خاتمة

إنتهى بنا المطاف إلى إغلاق مدارس الفلسفة القديمة ، وتكون الفلسفة اليونانية قد قطعت فى مسيرتها التاريخية أثنى عشر قرنا منذ أن بزغت لأول مرة عند اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن خبا نورهـا فى القرن السادس الميلادى فيما كان يعرف بالعالم الهيللنستى ، ولقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية وليدة العقل الإنسانى - وثمرة قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجى وبالذات الإنسانية وبذرى الوجود العليا ، وتتبعنا مراحلها منذ نشأتها إلى قمة عصر الازدهار وإنتهينا أخيرا إلى مرحلة الذبول والانحطاط . وفى هذه المراحل الثلاث قطع الفكر اليونانى الطريق المؤدى من الأسطورة إلى الكلمة Logos معتمداً على قدرة العقل الإنسانى وحده .

وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط ثم أفلاطون وأرسطو هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم ، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى والأبيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاقى على أساس معرفته .

---

(١) كان كتابه « حول طبيعة الإنسان » يمثل تياراً غيبيا صوفياً للفلسفة اليونانية بدأت بوزيدونيوس الرواقى .

وعلى أى حال فقد كانت سلطة العقل واستقلاله عاملا جوهرياً فى تطور الفكر الفلسفى عند اليونان وازدهاره .

ولكن هذه النزعة العقلية الفريدة لم تلبث أن أصطدمت بتيار دينى قادم من الشرق تمثل فى الديانة الأورفية التى تعتمد على وحى إلهى وترفض البرهان العقلى وتقول بثنائية الجسد والروح أو المادة والعقل أو العالم والله وكانت الاورفية تمثل أكبر غزو ثقافى شرقى دينى للفكر اليونانى الفلسفى ، ولكن هذا الفكر حاول إمتصاصها وإعطاءها الصبغة اليونانية وذلك بهضمها وإقامتها على أسس عقلية ، وقد تمثل هذا فى مجهودات فيثاغورس وأنبا ذوقليس وأفلاطون . ومع ذلك فقد ظلت الأورفية عنصراً غريباً دخيلا على الفكر اليونانى .

وفى خلال العصرين الهللينستى والرومانى إزداد التحام الثقافتين الشرقيـــة واليونانية وتداخلت مكونات كل منها مع الآخرى فأصبح الشرق هللينيا والعالم الهللينى شرقياً . وقد عبر عن هذا الإتجاه الفيلسوف الرواقى بوزيدونيوس الذى جمع بين الفلسفة والدين فى نطاق الرواقية .

والواقع أن موجات الشك العنيفة هى التى أصابت الفلسفة فى الصميم فى العصر الهللينستى وقطعت عليها طريق التطور الصحيح ، فعلى الرغم من أنهـــا حاولت جاهدة أن تشق طريقها بما لفقته من فيثاغورية جديدة وفكر يهودى متأغرق وأفلاطونية محدثة ، إلا أن تيار التصوف الدينى ـ وقد كان أشد عنفاً وأكثر قبولا عند الناس ولاسيما فى عصر من عصور الظلام والجمود الفكرى ـ أخـــذ يكتسح أمامه كل شىء لكى يصب فى الفلسفة ومذاهبها بدون أى عائق يقف أمامه

ومع ذلك فإننا نعجب بمذهب أفلوطين لانه آخر المذاهب التى حاولت إحياء النزعة العقلية اليونانية القديمة ، وذلك على الرغم من أنه يحمل فى طياته طابعاً أخير

يونانى بتأثير مرحلة الذبول ، ونلاحظ هذا التأثير بوضوح عند خلفائه : ففى عهد كل من يامبليخوس وأبروقلس تحول المذهب الفلسفى إلى إستخدام العقل وأساليبه لدعم المواقف الدينية وإظهارها بمظهر عقلى مقبول بعد أن كان الاتجاه السائد عند اليونان يستهدف البحث التجريبى وإحلال النظر العقلى محل الأساطير والأفكار الدينية .

وعلى هذا فقد إستبدل الهلينستيون العقل الفلسفى بإلهامات الوحى وأحوال الجذب ومراسم الدين وطقوسه وإتجاهه إلى المطلق الغيبى الذى لا يدرك بالعقل بل بالشعور . وبذلك ذابت الفلسفة اليونانية فى محيط الدين الواسع الضخم . وقد تم هذا التطور فى مجال المعرفة والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق ، فنجد الأورفية وقد نقلت إلى اليونانيين الزهد وهو معــــارض لطباعهم ، وكذلك فكرة الخلاص أى خلاص النفس من ربقة الجسد ، فقد فهم سقراط الخلاص بمعنى antarkia أى إعلاء الإرادة الإنسانية وإكتفائها بذاتها وسيطرتها التامة على الجسد لترويضه وتوجيهه نحو الخير فى حرية وعدم إلزام دينى أو خارجى إستناداً إلى التطابق بين الإرادة والمعرفة ـ هذا مع إستمرار الوجود الجسدى ـ فالضغط على حاجات الجسد ليس معناه القضاء عليه واختزال وجوده . وقد تحولت فكرة الخلاص عند الأورفية وجرفت فى طريقها فكرة الخلاص الكلية القائمة على الإستقلال الفردى ـ وإتجه هذا التيار الصرف الشرقى لكى يصب كله فى نظام الرهبنة المسيحية .

وقد أختفى أيضا إلى غير رجعة التصور اليونانى لدولة المدينة بعد أن قامت الدولة الرومانية على أنقاض المدن اليونانية القديمة والتهمت فى إمبراطوريتها العالم القديم كله على وجه التقريب بحيث أصبحت هذه الدولة صورة مبتسرة لفكرة الدولة العالمية عنـــد الرواقيين ، تلك الفكرة التى سيكون على المسيحية

التوفيق بها فتقيم كنيسة عالمية تجمع أصحاب العقيدة الواحدة فى دولة واحدة ، أو يظهر الإسلام فيجمع أصحاب الإيمان الواحد من المسلمين فى دولة إسلامية واحدة .

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفى عند اليونان لم يكتب له السير فى طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع اليونانى الخالص ، فكأنه لم يستطع الحياة فى تربة غير مهيئة لنموه فلم يلبث أن ضمر وتضاءل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم .

وسنرى فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب كيف أحيا المسلمون والمسيحيون هذا الفكر القديم ومدى ما أسهموا به فى تطوره فى العصر الوسيط ثم مدى إستفادة المحدثين من التجربة الفكرية الفريدة عند اليونان .

نصوص مختارة

(١)

من

تاسوعات أفلوطين

١ — التاسوعة الرابعة — المقالة السابعة

— المقالة الثامنة

٢ — التاسوعة الخامسة — المقالة الأولى

٣ — التاسوعة السادسة — المقالة التاسعة[١]

---

١ — ترجمة أستاذنا المرحوم يوسف كرم مع إضافة بعض تعديلات ، وتعليقات في بعض المواضع .

التاسوعة الرابعة

المقالة السابعة

فى خلود النفس

١ — هل كل إنسان خالد ، أم هو بأسره فان ؟ أم أن أجزاء معينة منا تنتهى إلى الفساد والفناء بينما البعض الآخر الذى هو نحن بحق يظل على الدوام باقيا ؟ فى وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث فى أمر طبيعتنا .

فلاشك أن الإنسان ليس هو موجوداً بسيطا ، بل له نفس وله أيضا جسم سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطا بها على نحو آخر . فلنسلم إذن بهذ التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته .

إن الجسم ذاته مركب ، ولهذا فإن العقل يدلنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكا ، كما أن الإحساس يراه مفككا متحللا خاضعا لمختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله . وأن الأجسام ليفسد بعضها بعضا ويحيله جسما آخر ويؤدى به إلى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التى تجمع بينهما بالصحبة قائمة فى كتلتيهما . وحتى لو تأملنا الأشياء التى هى واحدة بالفطرة فلن نجدها واحدة بحق إذ أنها تنقسم إلى صورة وهيولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة . ثم إن هـذه الأجسام من حيث هى أجسام حجما وهى تنقسم وتتجزأ إلى دقائق وبهذا تتعرض للفساد .

وإذن فإن كان الجسم جزءاً منا فنحن لسنا بأسرنا خالدين وما دام الجسم أداة فينبغى أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب . ولكن أهم ما فى الإنسان أى الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة ، وفى الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس .

٢ — فما طبيعة تلك النفس إذن ؟ إن كانت جسما لكانت قابلة للفساد التام إذ أن كل جسم مركب ، وإن لم تكن جسما بل طبيعة أخرى فلابد أن نبحث

تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر . ولكن علينا أولا أن نبحث إلام يتحلل هذا الجسم الذى هو النفس لو كانت النفس جسما ؟ فما دامت الحياة تنتمى إلى النفس ضرورة فإن هذا الجسم الذى هو نفس لو كان مركبا من جسمين أو أكثر فلابد : إما أن يكون لكل منها — أو لكل منهم إن كانوا أكثر من اثنين — حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدها دون الآخر حياة أو ألا يكون لأى منها حياة . فإن كانت الحياة تنتمى إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس ولكن ، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذى تنتمى اليه الحياة فى ذاته ؟ إن النار والهواء والماء والتراب هى فى ذاتها موجودات غير حية . وإذا نصف أحدها بالحياة فما هى إلا حياة مستفادة . على أنه ليست هناك أجسام عدا هذه (١) أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام غير حية . ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الاجسام حياة فن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها . وإن كان لكل منها حياة فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد . ولكن الاكثر من ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الاجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل .

وقد يقال : أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجا ؟ (والمزيج هو علة الحياة) فيلزم عندئذ أن يكون ثمت منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هى التى تكون لها مرتبة النفس . إذ أنه لولا النفس التى فى الكون لما وجد فى الواقع جسم مركب بل ولا جسم بسيط مادام الجسم يدين بوجودة إلى المبدأ العاقل فى تلك النفس وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتى إلا من نفس .

٣ فان قال إن الامر ليس كذلك ، بل تنشأ النفس من تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأى مادام لا يمكن

---

(١) حتى عهد أفلوطين كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائدا بل إنه لم يتزعزع هذا الرأى إلا بعد بوقت طويل .

أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة ـ التى تعجز عن الاتحاد فى جسم واحد ـ أى تداخل أو تعاطف بينها النفس متعاطفة مع ذاتها . وفضلاً عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم [1] .

ولكن قد يقال إن الجسم بسيط وأن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها ـ إذ أن الهيولى عارية عن كل صفة ـ وإنما مصدر الحياة هو ما فى مرتبة الصورة ويترتب على ذلك أن يقال إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لا يكون ازدواج الهيـــولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين . وهذا الحد ليس جسماً ـ إذ لو كانت تداخله هيولى فسنحللها على نفس النحو ـ أو يقال إن الصورة هى حال من أحوال الهيولى وليست جوهرا وعندئذ ينبغى أن يقال من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هى التى تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسا .

فينبغى إذن أن يوجد شىء يهب الحيـاة . فان لم تكن تلك المهمـة من شأن الهيولى ولا أى جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشىء خارجا عن كل طبيعة جسمية ومغايرا لها . إذ أنه لولم توجد قوة النفس لما وجدت الأجسام ذاتها . فطبيعـة الأجسام هى أن تتحول وتكون فى حركة ، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفنى الجسم فى الحال ، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس إذ يلاقى هذا الجسم مصير الباقين مادام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى ، أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط ، بل لتوقف كل شىء فى مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شىء يضفى عليها صورة . بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد اطـلاقا ، ولو كنـا نعهد إلى جسم يضم أجزاء هـذا الكون وننسب إلى جسم كالهـواء أو النفس «souffle» مرتبة النفس بل واسمها لفنى هذا الكون إذ أن هــذه موجودات شديدة التفكك ليست لها فى ذاتها أية وحدة . فما دامت كل الأجسام منقسمة

---

(١) ينقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين وجسيمات ... الرواقيين .

فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدى ذلك إلى أن نجعل من الكون موجودا غير عاقل يتحرك خبط عشواء ؟ وأى نظام يكون فى النفس «souffle» الذى يدين إلى النفس بنظامه ؟ وأى عقل فيه وأى فهم؟ أما إن كانت النفس موجودة لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع . فبدون النفس لا يكون شىء على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحده ما نفتقر اليه .

٤ — ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعنى الرواقيين) بهذه الحقيقة ، وهى أنه لابد قبل الأجسام من صورة لنفس أعلى من هذه الأجسام ، مادام النفس فى رأيهم عاقلا ونارا عاقلة . ولكن ، ما أعجب قولهم إن خير ما فى الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه ، مع أن الواجب بالأحرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل ، وما المكان الذى ينبغى أن تحتله الأجسام بين قوى النفس ؟

فإن قالوا إن الحياة والنفس ليسا سوى نفس فما هو إذن فى نظرهم ذلك « الحال من أحوال الوجود» الذى طالما قالوا به والذى أجابوا به هنا ، مضطرين إلى الإعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام ؟ فإن لم يكن كل نفس نفسا مادام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن كانت النفس فى نظرهم مع ذلك هى النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فانهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقى ، أو بأنه ليس شيئا على الاطلاق . فان لم يكن شيئا على الاطلاق لوجد النفس وحده ولكان « حال الوجود » هذا لفظا فحسب . ويترتب على ذلك أن يقولوا إنه لا شىء يوجد ما خلا المادة وأن النفس والله ليسا سوى ألفاظ وأن المادة توجد وحدها . ولكن إن كان «ميل» الموجود شيئا آخر غير «مادته» ومادته ، وإن كان يوجد فى المادة مع كونه موجودا لا ماديا لأنه

ليس مركبا من المادة ، فهناك إذن عقل ليس جسما ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم .

وفضلا عن ذلك فتبعا للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين أمرا لا يقل عن ذلك امتناعا ، إذ أنها لو كانت كذلك لكانت جسما حارا أو باردا صلبا أو لينا سائلا أو يابســـا أسود أو أبيض أى له كل الخصائص التى تنتمى إلى صفات الجسم . فإن كان هذا الجسم الذى يكون النفس حاراً لسخن فقط وإن كان جسما باردا برد وإن كان خفيفاً خفف وإن كان ثقيلا ثقل وإن كان أسود سود وإن كان أبيض بيض - ما دامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا البارد أن يسخن . على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم فى الحيوان الواحد بأفعال متضادة فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفف وتثقل . ولو صح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثرا واحدا تبعا لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعا للونها ولكن الواقع أنها تحدث آثارا عديدة .

٥ - ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لا حركة واحدة لو كانت النفس جسما ؟ إن من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار إرداى ومنها ما يتم بواسطة مبادىء عاقلة . ولكن لا الاختيار ولا المبادىء العاقلة ينتمى إلى الأجســـام ما دامت تلك المبادىء تنطوى على فروق . أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا فى المبدأ الذى يعنى عليه صفته المتميزة ككونه حارا أو باردا .

وفضلا عن ذلك فن أين تأتى الجسم القدرة على إنماء جسم آخر منه بالتدريج إلى حد معين ؟ إن له القدرة على النمو لا على الإنماء إلا إذا قلنا بواسطة النفس التى تستخدم جزءا من الكتلة المادية لتحدث بواسطته النمو . فإن كانت النفس جسما وإن كانت تنمى جسما فينبغى أن تنمو هى ذاتها وواضح أن ذلك يكون بإضافة جسم

مشابه لها إن كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذى تنميه . على أن الجزء المضاف سيكون إما نفسا أو جسما غير حى . فان كان نفسا فن أين يأتى وكيف يدخل وكيف يضاف ؟ وإن كان غير حى فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذى كان يوجد من قبل ؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة ؟ وكيف يشارك ذلك الجزء فى الأحكام التى يصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى ؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التى نتركب نحن منها : إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل فى هوية مع ذاتها . وكيف تتم ذكرياتنا ؟ وكيف نتعرف على أقرباتنا إن كانت نفسهم غريبة عنا تماما .

إنهم يقولون إن النفس جسم غير أن كل جزء فى الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة ليس مماثلا للكل ؛ وعلى ذلك فاما أن يكون النفس مقدار معلوم بحيث أنها إذا نقصت لم تعد نفسا مثلما تتحول كية معينة بالطرح إلى كية مختلفة ، أو أن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كا هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هى جسم عنها من حيث هى كيف ، ولكنها تستطيع بكيفها الذى هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها . فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم : هل كل جزء من النفس التى تكون فى جسم واحد هو نفس كالمجموع ؟ وهل جزء الجزء هو أيضا نفس كالمجموع ؟ عند ئذ لا يضيف المقدار شيئا إلى ماهيتها مع أن الواجب أن يضيف ما دامت كا . ثم أن النفس تكون كلها فى مواضع عديدة بينما أن من المحـــال على جسم أن يكون كله فى مواضع متعددة أو أن تكون أجزاؤه فى هوية مع الكل .

فان قالوا إن كل جزء من النفس ليس نفسا فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية . وفضلا عن ذلك فان كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين

الأكبر والأصغر لما عاد ما يخرج من هذين الحدين نفسا. ومع ذلك فعندما يولد توائم أو عدد كبير من الصغار ـ كما فى بقية الحيوانات ـ فى ولادة واحدة ومن بذرة واحدة فان البذرة تنقسم عندئذ إلى مواضع عديدة ويكون كل واحد من أجزائها كلا . وهذه الظاهرة تكفى لاقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذى يكون الجزء منه فى هوية مع الكل يعلو فى ماهيته على الوجود الكمى وينبغى أن يكون بالضرورة بغير « كم » . فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف. فالنفس إذن ليس لها كم .

٦ — ولو كانت النفس جسما لما كان هناك إحساس ولا فكر ولا علم ولا فضيلة ولا أمانة بوجه عام وذلك يتضح مما يلى :

ينبغى على النفس لكى تحس شيئا ما أن تكون واحدة وأن يدرك الشىء كله بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس وحتى لو كان الشىء الواحد صفات عديدة أو كانت الإحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما فى إدراك الوجه مثلا : إذ ليس ما يرى الأنف شىء وما يرى العينين شىء آخر بل أن شيئا واحدا هو الذى يدرك كل الملامح دفعة واحدة فان كان أحد التأثرات يأتى عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن فلابد من وجود شىء واحد يصل اليه كلاهما معا . إذ كيف كان يمكن القول أن هذين التأثرين الحسيين مختلفان لو لم يكونا معا يصلان إلى شىء واحد؟ فينبغى إذن أن يكون هـذا الشىء أشبه بمركز وأن تنتهى اليه الإحساسات التى تأتى من كل مصدر مثلها كمثل انصاف الأقطار التى تمد من محيط دائرة .

وهكذا ينبغى أن يكون مايدرك واحدا بحق . إذ لو كان منقسما ولو كانت الإحساسات تأتى اليه كأنها تأتى إلى طرفى خط فإنها إما أن تعود إلى التجمع فى

نقطة واحدة كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف إحساس بأحد الشيئين كما لو كنت أنا أحس شيئا وأنت تحس شيئا آخر . فان كان الشيء المحس واحدا أى أن كان وجها مثلا فاما أن يتقلص إلى وحدة ــ وهذا واضح : إذ أنه يتقلص فى إنسان العين ذاته وإلا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجما ؟ وبالأحرى فهو حين يدخل فى المبدأ المدبر يصبح فكرة لا تنقسم ــ وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم أو أنه إن كان له حجم فانه ينقسم مثل موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءا مختلفا من الموضوع ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأمره .

وإذن فهذا المبدأ بأكمله ليس إلا واحدا . فعلى أى نحو ينقسم إن كان قابلا للانقسام ؟ إنه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه إلا على جزء مساو له من الشيء ما دام ليس مساويا فى الابعاد لكل الأشياء المحسوسة . فبأى النسب يتم التقسيم؟ أينقسم إلى أجزاء تعادل فى مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخل فيه من عناصر متباينة ؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التى ينقسم اليها كل جزء من النفس بدورها إم أن أجزاء الأجزاء لا تحس ؟ أن هذا محال: فلو كان أى جزء من النفس يحس مادام الحجم قابلا بطبيعته للانقسام إلى ما لانهاية لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لامتناه من الإحساسات هى بمثابة عدد لامتناه من الصور للشيء الواحد فى مبدئنا المدبر .

ولو كان ما يحس جسما لما تم الإحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام بحيث تطبع المحسوسات علاماتهـــا على الدم أو على الهواء . ولو كان الحال هنا كالحال فى الأجسام السائلة كما قد يتبادر إلى الأذهان لطمست العلامة وكأنها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة . ولو ظلت العلامات موجودة فاما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية ــ وإذن فلن تكون هناك إحساسات أخرى ــ أو أنه إذا أتت علامات

أخرى لاختفت الأولى فلا تعود هناك ذاكرة . ولكن ما دام فى وسع المرء أن يتذكر وما دام من الممكن أن تضاف احساسات الى غيرها دون أن تقف السابقة حائلا فى سبيل ذلك فمن المحال أن تكون النفس جسما .

٧ — وفى وسعنا أن نصل إلى نفس النتيجة من بحث «الإحساس بالألم» فعندما يقال إن شخصا يحس ألما فى أصبعه فان الألم يكون فى الاصبع حقا ولكن من الواضح أن الاحساس بالألم يتم باعترافهم هم ذاتهم فى المبدأ المدبر . وعندما يكون الجزء الذى يحس مختلفا فان المبدأ يشعر بذلك وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته . فكيف يحدث ذلك إذن ؟ أنهم يقولون أنه يحدث بالإنتقال التدريجى : أى أن الجزء من النفس الذى فى الاصبع يكون هو أول ما يتأثر ثم ينقل التأثير الى الجزء الذى يليه وهذا ينقله إلى آخر حتى يصل إلى المبدأ . فان كان لدى الجزء الأول إحساس بالألم وان كان الألم يمتد بالإنتقال فلابد أن يكون هناك إحساس جديد للجزء الثانى وآخر الثالث أى كثرة غير محدودة من الإحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم ويكون المبدأ هو الذى يستشعر فى النهاية كل هذه الاحساسات مضافة إليها إحساساته بذاته . والواقع أن كلا من هذه الاحساسات ليس إحساس الاصبع بالألم بل إن الإحساس المجاور للاصبع يشعر بالألم فى القدم والثالث يشعر بالألم فى الجزء الاعلى وهكذا تكون هناك آلام عديدة ولا يشعر المبدأ بالألم الذى فى الاصبع بل بالألم المجاور له ويدع جانبا بقية الآلام ولا يعلم أن الاصبع يتألم . فان كان من المحال — تبعا لذلك — أن يتم الاحساس بألم الاصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون الكتلة المادية فى الجسم معرفة بشىء بينما أن شيئا آخر هو الذى يتأثر — إذ أن لكل حجم أجزاء متميزة — فعلينا أن نسلم بان الموجود الذى يحس من شأنه أن يكون فى هوية مع ذاته فى كل موضع من الجسم . وهذه صفة لا تقوم إلا فى موجود مختلف عن الجسم.

٨ — ثم أن التفكير لا يكون ممكنا لو كانت النفس جسما أيا ما كان هذا الجسم وذلك للاسباب الآتية :

أن كان قوام الإحساس هو استخدام النفس الجسم من أجل إدراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الإدراك بواسطة الجسم وإلا لكان هو هو الإحساس فان كان التفكير هو الإدراك بدون الجسم فينبغى بالأحرى ألا يكون الموجود الذى يفكر جسما : اذ أن الإحساس يكون بالمحسوسات والتفكير فى معقولات. فان لم يسلموا بذلك فهناك على الأقل أفكار تتعلق بامور معينة هى أمور عقلية وإدراكات لموجودات غير ممتدة ، فكيف يفكر الممتد فى غير الممتد ؟ وكيف — وهو قابل للانقسام — يفكر فى غير القابل للانقسام ؟ لاشك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته . فان كان الامر كذلك فان ما يفكر فيه لن يكون جسما إذ أنه ليس بحاجة الى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسبه نقطة واحدة منه . فان أعترفوا كما هو الواقع بأن الافكار الاولى تتعلق باقل الموجودات نصيباً من الاجسام فلا بد فى كل الأحوال أن يكون الموجود الذى يعرفها بالتفكير فيها بريئا من الجسم أو أن يغدو كذلك .

فهل يردون بأن الافكار تتعلق بصور توجد فى المادة ؟ ان هذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام، والعقل هو الذى يقوم بالتجريد إذ أن العقل لا يقوم بتجريد الدائرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام . فينبغى أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك ألا تكون جسما . ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين وأننا نفكر فيهما معا . وإذن فان كانا يأتيان الى النفس فهى إنما تتلقاهما بما هو غير منقسم فيها ويكون مقرهما فى غير المنقسم الذى فيها.

ولو كانت النفس جسما فكيف تكون لها فضائل كالاعتدال أو العدالة أو

الشجاعة أو غيرها ؟ فى هذه الحالة إما أن تقول إن الاعتدال والعدالة والشجاعة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجاعة بأنها عدم تأثر النفس ، والاعتدال بأنه مزيجه للناسب ، والجمال بأنه الصورة للملائمة للخطوط الخارجية التى تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة . ولا جدال فى ان النفس الحيوى قد يكون قويا وقد تكون خطوطه الخارجية جميلة . ولكن ما شأن هذا النفس والإعتدال ؟ إنه على العكس منه يسمى وراء الإحساسات الملائمة ، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها وذلك حين يكون ساخنا أو راغبا فى بارد معقول أو مقتربا من أشياء لينة رخوة أو مصقولة . وإذن فما شأن النفس بالتقسيم تبعا للرتبة ؟

فهل ثمت أمور أزلية هى مبادىء الفضيلة وبقية المعقولات تتصل بها النفس أم أن الفضيلة تظهر وتميتنا ثم تفسد بدورها ؟ ولكن من خالقها ومن أين تأتى؟ إن الخالق فى هذه الحالة يظل موجودا . فلا بد اذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة مثلها كمثل تصورات الهندسة . ولكن أن كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الازلية الدائمة فهى ليست جسما . فينبغى إذن أن يكون الموجود الذى تكون فيه ماثلا لها أى لا يجب أن يكون هذا الموجود جسما اذ أن طبيعة الجسم لا تدوم بل هى بأسرها زائلة .

٨ — (١) فاذا ما تأمل هؤلاء (الخصوم) أفعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هذا النحو يدخلونها فى عداد الموجودات الفعالة ، فانهم بذلك يجهلون أولا أن الاجسام تفعل كل ذلك بفضل قوى لا جسمية فيها ويجهلون بعد ذلك ما نقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والإحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكوكى الحكيم الخير ، وكل هذه تقتضى جوهرا غير جوهر الاجسام . وعلى ذلك فينبغى

يحيل البعض قوى الاجسام الى حقائق لا جسمية فانهم بذلك لا يتركون الجسم أية قدرة .

أما أن كل الأجسام تستمد ما لديها من قدرة من قوى لاجسمية فها كم الأدلة على ذلك :

أنهم ليسلمون بان الكم غير الكيف وبأن لكل جسم كما ولكن ليس صحيحا أن لكل جسم - كالمادة مثلا - كيفا . ويترتب على ذلك أن يعترفوا بانه ما دام الكم مختلفا عن الكيف فان الكيف مختلفا عن الجسم : إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم مادام لكل جسم كم ؟ على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا إنقسم ولم يعد له المقدار الذى كان لديه فان الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحدا فى كل الأجزاء. فمثلا أن كانت حلاوة العسل لا تقل فى كل جزء منها فى الكل فينبغى الا تكون الحلاوة جسما . وكذلك الحال فى بقية الكيفيات . ثم أنه لو كانت القوى أجساما لوجب أن تكون القوى الشديدة كتل كبيرة وألا يكون القوى الضعيفة الا كتل صغيرة . على أننا قد نرى الكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر الكتل أكبر القوى فى كثير من الأحيان فلا بد عندئذ أن ننسب فعلها الى شىء غير الامتداد أى إلى غير الممتد فان كانت المادة هى هى فى كل مكان ما دامت جسما وإن كانت تكون أجساما متميزة بفضل الكيفيات التى تتلقاها فكيف لا يكون واضحا إن هذه الكيفيات المستفادة مبادىء عاقلة ومبادى لا جسمية ؟ ولا جدوى من قولهم ان الحى يهلك إذا مافارقه النفس أو الدم فهذان حقا شيئان تستحيل بدونهما الحياة غير أن هناك أشياء عديدة غا النفس هذه الصفة ولكن احدا منها لا يكون النفس[1] . ولا جدال فى أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل فى كل الأشياء كما تفعل النفس .

---

(١) فالكبد والمعدة — كما يقول فى موضع آخر — تستحيل بدونهما الحياة ولكن ليس معنى ذلك أن النفس فى الكبد أو المعدة .

٨ - (٢) ولو كانت النفس جسما يتخلل كل شيء لتأثر الخليط على نحو واحد، كما هو الحال في سائر الأجسام . غير أن الأجسام إذا إختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية - وإذن فلن تكون النفس بالفعل فى الأجسام بل بالقوة فحسب ، وبذا تفقد وجودها ذاته مثلما يفقد الحلو وجوده لو مزجناه بالمر . وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس .

ولو كانت النفس جسما مختلطا بالجسم تبعا لما يسمى بالخليط التام - وهو الخليط الذى فيه يوجد أحد الأجسام حيث يوجد الآخر بحيث يشغلان دائما حجما متساويا ويشغلان الحجم كله ولا يزيد حجم الأول عندما يضاف إليه الثانى - فعندئذ لن تترك أى موضع فى الجسم دون أن تتخلله . وفى هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلا بدوره - إذ لو كان كذلك لكان أحق باسم التجاور - وإنما يتخلل الجسم الذى يلقى الجسم الآخر بأكمله حتى أدق أجزائه . على أن هذا الخليط مستحيل ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها . وأيا ما كان الأمر ، فإن الجسم بأسره هو الذى يتخلل فى الآخر بأسره . فان كان كل من الأجسام فى موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يخترقه لوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط وهو محال . إذ لو كان هناك إنقسام إلى ما لا نهاية - ما دام أى جسم مهما صغر قابلا للانقسام - لوجدت اللانهائية لا بالقوة فحسب بل بالفعل أيضاً . فمن المحال إذن أن يتخلل جسم بأسره جسما آخر تخللا تاما ولكن النفس تتخلل كل موضع فهى إذن لا جسمية .

٨- (٣) ويقولون إن النفس الحى ذاته الذى هو فى أول الأمر «طبيعة» يغدو نفسا حين يتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ أن البرد يجعله ألطف مما كان - وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد فى الحرارة ولها نفس لم تبرد. فهم يقولون إذن بأن هناك أولا طبيعة تغدو نفسا بتضافر الظروف الخارجية ،

ويترتب على ذلك أن يضعوا المكان الأول على ما هو أدنى : فيضعون قبل الطبيعة حداً آخر أدنى منها يسمونه « الإستعداد » . وواضح أن العقل هنا يأتى فى النهاية بعد النفس . ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لمكانته الطبيعية . ولو كان الله كما يقولون لا حقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستفادا فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى الفعل إلا إذا وجد من قبله موجود بالفعل. إذ ما الذى ينقله إلى الفعل ان لم يكن يوجد خارجة أولا موجود آخر ؟ وان كان ينقل ذاته بذاته إلى الفعل — وهو محال — فإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالفعل .

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكنا إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته إلى الفعل ، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ما دام هو موضوع شوقه . فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذى له طبيعه متميزة عن الجسم والذى هو بالفعل على الدوام. وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة . والنفس ليست نفسا ولا مايشبه الجسم . ولقد بين آخرون أن النفس لايمكن أن يقال عنها أنها جسم لأسباب مختلفة ، غير أن الأسباب التى أوردناها هنا كافية .

٨-(٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنة هذه الطبيعة . فهل هى مع إختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالإنسجام ؟ إن الفيثاغوريين يشبهون النفس بالإنسجام فى أوتار الآلة — مع بعض الإختـــلاف فى المعنى . فعندما تشد أوتار آلة يضاف شىء معين إلى الأوتار هى تلك الخاصية المسماة بالإنسجام. ولقد ذكرت من قبل حججا عديدة ضد هذا الرأى[1] لبيان إستحالته.

---

(١) يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراءه وحججه فى تفنيد مادية النفس . ومن أهمها كتاب الاسكندر الأفروديسى فى النفس وهذا واضح تماما فى هذا المقال الذى كان اول ما كتبه أفلوطين .

فقيل إن النفس توجد أولا ومن بعدها الإنسجام وهى تأمر الجسم وتسوده وغالبا ما تقمعه . فلو كانت إنسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا . والنفس جوهر بينما الإنسجام ليس جوهراً فان كان الخليط الذى يتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فذلك هى الصحة ولابد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الإنسجام كما هو الحال فى الالات ، إذ يدخل الموسيقار الانسجام على الأوتار لأن لديه فى ذاته العلاقة الثابتة التى ينتج الإنسجام تبعاً لها . فنى هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا . فهنا يقال بوجه عام إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال إن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هى التى تستمد وجودها من نظام تلقائى . غير أن هذا ليس ممكناً لا فى الموجودات الجزئية ولا فى النفس وإذن فالنفس ليست إنسجاماً .

٨- (ه) فلنبحث الان بأى معنى يطلق على النفس اسم « كمال فأصحاب هذا الرأى يقولون أن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة التى هى الجسم الحى . فهى ليست صورة أى نوع من الأجسام ولا الجسم بما هو جسم بل « جسم طبيعى عضوى له حياة بالقوة[1] » فاذا شبهناها بالحد الذى تقارن به فهى بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى البرونز فهى إذن تنقسم تبعاً لانقسام الجسم فاذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه جزء من النفس — وعندئذ ينبغى ألا يكون لإعتكاف النفس فى النوم وجود ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالموجود الذى هو كماله بل لا يعود للنوم ذاته فى الحق وجود .

ولو كانت النفس كمالا لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات: فهى إذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثراً واحداً . وربما كانت

(١) يورد أفلوطين هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس .

الإحساسات وحدها هى التى تظل ممكنة أما الأفكار فمستحيلة . لهذا كان (المشاؤون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أى العقل الذى يجعلونه خالداً . فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كمالا بمعنى آخر إن كان لابد من إستخدام هذا التعبير. بل إن النفس الحاسة ذاتها إذا إحتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة فى غيابها فاءنما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإذا كانت فيها على هذا النحو فلن تستطيع تلقى غيرها فالنفس إذن ليست كمالا لا ينفصل عن الجسم .

على أن ذلك الجزء من النفس الذى لا يرغب فى طعام ولا فى شراب بل فى أمور غير الأمور الجسيمة لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالا لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن النفس الغاذية التى قد نشك فى أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى. ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك . فالواقع أن مبدأ النبات فى الجذور ، والنبات إنما ينمو فى أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا . فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية فى جزء واحد فهى إذن ليست فى الكل كمالا لا ينفصل . ثم أن النبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد . فاذا كانت النفس تنتقل من نبات تام إلى نبات صغير (هو البذرة) ومن هذا إلى نبات كامل فما الذى يمنعها من أن تنفصل كلية ؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف ـ وهى كمال لجسم منقسم ـ تغدو هى ذاتها منقسمة ؟ وفضلا عن ذلك فان النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر . فكيف إذن تصبح نفس الأول نفساً الثانى لو كانت كمالا لجسم واحد؟ إن هذا الإعتراض ناشىء كما هو واضح عن إستحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى . فقوام وجود النفس إذن ليس فى كونها صورة لجسم وإنما هى جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقراً فى جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذى سيولد وجوده النفس .

فاذا تكون ماهية النفس إذن ؟ إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم بل فعلا وخلقا وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وإن كانت جوهرا خارج الجسم فما هي إذن ؟ من الجلى أنها ما نسميه جوهرا بحق - إذ أن كل موجود جسمى إنما هو صيرورة وليس جوهرا . فهو يكون ويفسد وهو لا يوجد مطلقا وجودا حقيقيا وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته فى الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه .

٩ — ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهى الوجـــود الحق الذى لا يكون ولا يفسد . ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك . فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء هى والعالم المحسوس الذى يدين النفس ببقائه وبما يسوده من نظـــام . وهى تتحرك بذاتها لأنها هى مبدأ الحركة وهى التى تمد بقية الأشياء بالحركة . وإذ تهب الحياة الجسم الحى فإنما تستمدها من ذاتها ولا تفقدها أبدا ما دامت تستمدها من ذاتها . إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا إلى مالا نهاية . فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغى أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهى الخير الذى يستمد الوجود والحياة من ذاته والذى هو الوجود الأول والحى الأول الذى لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسرى عليه كون ولا فساد . إذ من أى شىء يكون وإلام يفسد ؟ وإن كان ينبغى أن يتخذ فى حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله فى ذلك كمثل الأبيض الذى هو فى ذاته أبيض : فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض . ولو كان الأبيض هو الوجود بخلاف صفتـــه من حيث هو أبيض لكانت له على الدوام صفة الوجود . ولكنه لا يملك سوى صفة البياض . غير أن ما يملك الوجود من ذاته ، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجودا دائما وهذا

للوجود الأول الأزلى لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغى أن يكون حيا ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجودا وحده ومن ذاته . فان اختلط بشىء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة .

١٠ — والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها . ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسما . وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس . على أن ثمت أدلة أخرى لإثبات ذلك .

فنحن إذا اعترفنا بأن الوجود الإلهى الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعلينا أن نبحث فيما بعد ـ قياسا على نفسنا ـ فى طبيعة ذلك الموجود . فلنتأمل إذن نفسا غير تلك التى تجذب اليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفه وتتاق بقية الانفعالات لوجودها فى الجسم ـ لنتأمل نفسا برئت من كل ذلك رفضت علاقتها بالجسم على قدر وسعها . فواضح فى هذه الحالة إن الشرور وتضاف إلى النفس وتأتى من مصدر آخر وإنها إن كانت خالصة فان الخير والحكمة وبقية الفضائل تكن فيها وكأنها من خصائصها . فان كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التى قلنا أنها تنتمى إلى للوجود الإلهى الأزلى ؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أمورا إلهية فلا يمكن أن يكونا فى شىء خسيس فإن بل لا بد أن يكون ذلك للوجود الهيا ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه فى الماهية معها .

وإذن فمن يكن منا كذلك فسيختلف بنفسه قليلا عن الموجودات العليا أن كان له كل ما فى الجسم على أدنى نحو ممكن . ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس فلن تبلغ النفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن

نفوسهم خالدة تماما . ولكنا إذ نرى النفس فى أغلب الأحيان وعند معظم الناس الناس مليئة بالأدران فان المرء لايعتقد بأنها شىء الهى خالد .

ومع ذلك فينبغى أن نبحث طبيعـــة الشىء بأن ننظر اليه فى حالته المجردة إذ أن كل إضافة إلى شىء إنما هى عقبة فى طريق معرفة ذلك الشىء ، فلتبحثه إذن بأن تنزع منه ماليس فى ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك مايلطخها ، ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عند ما ترى نفسك فى عالم عقلى خالص سترى عقلا لاينظر إلى المحسوسات الفانية بل يدرك الأزلى بما هو أزلى فيه ، ويرى كل شىء فى المعقول مادام هو ذاته قد غـدا عالما معقولا منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن « الخير » الذى ينشر فى كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة « سلام عليكم إنى لكم إله خالد » [1] وذلك حين ترقى إلى الموجود الإلهى وتثبت ناظريك على مافيك من تشابه معه .

فان كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خير الأشياء ، فان المعارف التى هى معارف بحق تظهر فى داخل النفس. إذ أن النفس لاترى الإعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج بل تراهما فيها وفى تفكيرها فى ذاتها وفى حالتها الأولى . وهى ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق بها الصدأ تصقلها هى [2] . فهى أشبه بذهب له نفس ثم نفض عنه كل ما يتعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى مافيه من ذهب أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شىء ويعتقد بأنه ليس فى حاجة إلى جمال مستمد فنيه القوة الكافية أن ترك لذاته .

١١ — وأى إنسان عاقل يشك فى أن مثل هذا الموجود خالد ؟ إنه يستمد

(١) هذا البيت لأنباذو قليس وهو الفيلسوف الذى يمكن أن يتخذ مثالا لشعور النفس بالوهتيها بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل مافى هذا العالم .

(٢) تأثير أفلاطون فى هذه الآراء واضح لايحتاج الى بيان .

من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها، وكيف يفقدها وهو لم يستفدها وهي ليست له بمثابة الحرارة للنار ؟ — لست أعني بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة إلى النار، بل أنها مستفادة أن لم يكن بالنسبة إلى النار فعلى الأقل بالنسبة إلى المادة التي هي مصدر النار : إذ أن النار أيضاً تفسد بواسطة هذه المادة .

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبداً . فالنفس ليست حاملة الحياة، ومادتها والحياة لا تضاف إليها من الخارج إذ أنه اما أن تكون الحياة جوهرا فتكون جوهرا حيا بذاته وعندئذ تكون هي بالضبط ضالتنا المنشودة فتعترف بأنها خالدة ، أو تكون الحياة بدورها حدا مركبا فنحلله من جديد حتى نصل إلى موجود خالد يتحرك بذاته ، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب .

بل أننا حتى لو قلنا أن الحياة حال من أحوال الوجود التي تكتسبها المادة فسنضطر إلى التسليم بأن الموجود الذي تأتي منه هذه الكيفية إلى المادة هو ذاته أيا كان — خالدا ، إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه . فهناك إذن طبيعة حية فعالة .

١٢ — وفضلا عن ذلك فان قيل: إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد . وان قيل أن بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر أي أن نفس العالم مثلا خالدة ونفسنا ليست كذلك، فلابد أن يذكر سبب هذا الاختلاف: إذ أن كليهما مبادئ حركة ، وهما متصلان بأشياء واحدة بواسطة ملكة واحدة ، عندما يفكران في الموجودات التي في السماء وفيما وراء السماء وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات وعندما يصعدان إلى المبدأ الأول وتصورها لكل موجود في ذاته الذي تستمده بذاتها من الموضوعات التي تتأملها في ذاتها يأتيها من التذكر . وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقا على الجسم ويمكنها — وهي تتمتع بمعرفة أزلية — من أن تكون هي ذاتها أزلية .

انه كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيبا يتحلل بطبيعته إلى العناصر التى يتركب منها ، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل فى حالة حياة فهى اذن لن تفنى . ولن يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزىء ورددنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً كما أثبتنا ؟

ـ فهل يطرأ عليها الفساد بالإستحالة .

ـ ان الاستحالة ـ لا تكون علة الفساد تقضى على الصورة ولكن تترك المادة وهذا لا يحدث الا لموجود مركب فان كان يستحيل إذن أن تفسد على أى نحو من هذه الأنحاء فهى بالضرورة لا فانية .

١٣ — فما دامت المعقولات مفارقة فكيف تدخل النفس فى جسم ؟

ـ أن كل ماهو عقل فقط لا ينفعل فهو منــذ الأزل هناك حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة لا يحس فيها ميلا ولا شوقا ، ولكن الوجود الذى يضاف اليه الشوق لأنه يأتى من بعد العقل يكون تاليا له بفضل هذه الإضافة . فهو يميل الى خلق نظام يتفق مع ما رآه فى العقل وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع ، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق[1] والنفس التى يدفعها هذا المجهود الذى تقوم به فى المعقول والتى ترتبط بالنفس الكونية وتسود معهـــا كل الموجودات الخارجية التى تتحكم هى فيها وتمارس معها حكمتها على الكون ـ هذه النفس تريد أن تدبر من هذا الكون جزءا بمفردها ، ولكنها مع ورودها إلى هذا الجزء الذى تكون فيه لا تنتمى بأسرها الى الجسم ، بل تحتفظ بشىء خارج عنه بل أن عقلها لا يتأثر بالجسم أما هى ذاتها فتارة تكون فى الجسم وتارة خارجة

---

(١) فى هذه للوضع يردد أفلوطين فكرة أساسية فى مذهبه وهى رغبة كل مبدأ من المبادىء فى أن يخلق وينظم ما يتلوه محاكيا فى ذلك المبدأ الاول . وفى هذا ما يدل على أن أفكار أفلوطين الاساسية كانت ماثلة فى ذهنه منذ البداية وأن فى هذا المقال المتقدم حججا أفلوطينية خالصا وليس كله ترديدا لحجج مستمدة من بقية المفكرين .

وهى إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظـل العقل فى موضعه ويملأ كل شىء جمالا ونظاما بتوسط النفس : فهو موجود خالد له وسيط خالد يظل موجوداً أبداً فى فعل لا ينتهى .

١٤ — وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهى النفوس التى هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية . تتصف هـذه النفوس أيضا بالخلود ضرورة . فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغى أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية ما دامت هى ذاتها علة الحياة لسـائر الكائنات الحية . وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضا . فكلها صدر عن مصدر واحد ما دامت لها كلها حياة خاصة بها وما دامت لا مادية ولا منقسمة وما دامت جواهر .

فهل يقال إن النفس الإنسانية تنحل لأنها مركبة ما دامت تنقسم إلى أقسام ثلاثة ؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التى كانت لها فى الصيرورة ، وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتا طويلا جدا غير أن هذا العنصر الأدنى حين يترك لا يفنى بدورة طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه . إذ أنه ما من موجود حقيقى يفنى .

١٥ — لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهانا . أما الذين يطلبون دليلا ملموسا فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذى يرتبـط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التى تأمر بتهدئة نقمة النفوس التى أسىء إليها وتدعوا إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر — وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل . وكم من نفس كانت من قبل فى أناس لا تكف عن أن تضفى الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء . وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن .

المقال الثامن

فى هبوط النفس الى الجسم

١ — كثيرا ما أتيقظ لذاتى تاركا جسمى جانبا . وإذا غبت عن كل ما عداى أرى فى أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أنى أنتمى الى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى وحين أصل الى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية . ولكنى بعد مقامى هذا مـــع الموجود الإلهى حين أعود من معاينة العقل الى الفكر الواعى أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالى وكيف أمكن أن ترد النفس الى الاجسام ما دامت طبيعتها كما بدت لى وأن كانت فى جسم[1] .

ولقد قال هيرقليطس الذى دعانا إلى بحث هذا الموضوع بضرورة التبادل بين الاضداد فتحدث عن « طريق الى أعلى والى أسفل » وقال : إن « الشىء مع تغيره يظل فى سكون » و « أن تكرار جهود مطرد واحد أمر ممل[2] » . تلك هى المجازات التى يستخدمها ولكنه أغفل توضيح أقواله وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بانفسنا عما اهتدى اليه هو ذاته فى بحثه .

وقال انباذوقليس إن الهبوط إلى هنا قانون محتم على النفوس الخاطئة وأنه هو

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التى يتخذ فيها أسلوب أفلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية . وفيه يرجع العنصر الالهى الى الطبيعة الذاتية للانسان فيكتشف الانسان سمو الاصل الذى أتت منه نفسه بالتأمل الباطن . وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس التى لا تبدأ تطرأ على الذهن الا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود الى التفكير الواعى فى هـذا العالم .

(٢) الارجح أن هيرقليطس رمى هنا الى تفسير الهبوط بأنه دفع الملل الذى يجلبه بقاء النفس فى حالة واحدة .

ذاته بعد أن كان نائيا الى جوار الآلهة قد أتى إلى هذا العالم منقاداً لحاقة الصراع. فلم يكشف لنا فى هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورث . وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيرا أسطوريا ولكن الأسلوب الشعرى لم يمكنه من أن يكون واضحا .

ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهى الذى قال عن النفس أموراً جميلة عديدة وتحدث فى مواضع كثيرة من أعماله عن ورودها إلى هذا العالم ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئا واضحا .

فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ ليس فى وسعنا أن نعرف مايعنيه بسهولة إذ يبدو أنه لا يقول دائما نفس الشىء ولكنه يظل دائما على احتقاره للمحسوس ويعيب على النفس حلولها فى البدن ، فيقول : أنها فى سجن وأنها فيه كأنها فى مقبرة وأن الكلام فى « الاسرار » لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس فى سجن . والكهف[1] عنده كالجحر عند أنباذوقليس يعنى ــ على ما يبدو لى ــ علمنا حيث يكون السير نحو العقل ــ كما قال ــ تحريراً للنفس من علاقتها وصعودا إلى خارج الكهف . وفى « فيدروس » نرى فقدان النفس لاجنحتها علة لوصولها إلى عالمنا الارضى . وهى تعود الى الصعود ثم يرجع بها ، إكمالا للدورة إلى هنا مرة أخرى . وما يبعث بنفوس أخرى إلى هنا هى أحكام أو مصير أو قدر أو اتفاق .

وهكذا نرى ورود النفس الى الجسم فيما لكل هذه الفقرات امرا مذموما . ولكنه حين يتحدث فى « تيماوس » عن الكون المحسوس يثنى على العالم ويصفه إلها خيرا . فالنفس هبة من فضل الصانع ترمى الى بث العقل فى الكون ، إذ أن وجود العقل فيه لازم ، وهذا لا يأتى إن لم يكن له نفس . ولهذا أرسل الله

(1) الاشارة الى الكهف ترجع الى « الجمهورية » أما الاشارة الى السجن والمقبرة فترجع الى « فيدروس » .

الكون نفسا مثلما أرسل نفسا لكل منا حتى يكون الكون كاملا إذ لا بد أن توجد فى العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد فى العالم المعقول ومثله

٢ — ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا فإنما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام : على أى نحو ترتبط النفس طبيعة بجسم ؟ ثم نعرض بعد ذلك لسؤال عن طبيعة العالم هو: ماذا يجب أن يكون هذا العالم الذى تقيم فيه النفس طوعا أو كرها أو على أى نحو آخر؟ وأخيرا نعرض لسؤال عن الخالق : هل أحسن صنعا أم أساء بخلق هذا العالم ويجمعه بين نفس العالم وجسمه وبين نفسنا وجسمنا ؟

وربما كان يلزم نفوسنا لكى تدبر الأجسام السفلى أن تتخللها الى أعماقها إن كان ينبغى على الأقل أن تسيطر عليها ، ولولا ذلك لدب التفرق فى كل الأشياء ونقل كل منها إلى موضعه الخاص — إذ أن لكل شىء فى الكون محلا طبيعيا خاصا — ولاحتاجت هذه الأجسام الى عناية تتعدد وتتنوع . إذ أن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ولا بد لها فى خضوعها الدائم الحاجة من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جسيمة.

أما الموجود الكامل الذى لا يشوبه نقص أى الموجود المستقل الذى لا ينطوى على شىء مضاد لطبيعته (أى العالم فليس فى حاجة إلا إلى تظلم طفيف . وأما النفس فمادامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات فإنها تظل على النحو الذى تقتضيه طبيعتها ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات مادامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان

ولهذا قال (أفلاطون) : إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة التى تسرى فى السماء وتتحكم فى العالم بأسره وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية بحيث لا تدخل فى الأجسام أو فى موضوع مادى فإنها تتحكم بسهولة فى التكوين كنفس الكل إذ ليس مما يضير النفس مطلقا أن تهب الجسم قوة

الحياة طالما أن العناية التى تمارسها على الوجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل فى مقر خير منه . ذلك بأن السيطرة على نوعين : سيطرة المجموع الذى ينظم الأشياء بسلطة ملكية عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها ، وسيطرة الموجودات الجزئية التى تمارس بفعل شخصى وباتصال مع موضوع الفعل ، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذى يقع فعله عليه ؛ فالنفس الالهية تتحكم فى السماء بأسرها على النحو الأول وهى تعلو عليها بخير أجزائها وترسل اليها آخر قواها .

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس فى محل أدنى إذ أن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة فى طبيعتها قط ، بل هى تملك منذ الازل وستظل تملك على الدوام هذه القدرة التى لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة أى أن هذه القوة تنتمى اليها دواما وهى لم تبدأ قط .

وحين يقول أفلاطون : إن نفوس النجوم هى لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم — إذ أنه يضع أجسام الكواكب أيضا داخل حركات دائرية النفس — نراه يبقى النجوم ما هى خليقة به من سعادة , ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمرا لا يحتمل : فذلك الاتحاد أولا عقبة فى سبيل التفكير وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف . على أن شيئا من هذا لا يطرأ على نفس النجوم فهى لا تغوص فى باطن الأجسام، وهى لا تنتمى الى شىء وهى ليست ملكا لجسمها، بل جسمها ملك لها ، وليس من شأنها أن تخضع لأى نقص أو عيب . فهى اذن ليست مليئة بالرغبات والمخاوف اذ أنها لا تنتظر شيئا تخشاه من جسم ماثل لجسمها ، وليس هناك أى شىء يتجه بها إلى أسفل ويصرفها عن تأملها الخير السعيد وهى دائما قريبة من المثل العليا تنظم الكون بقوتها دون أن تنفذ هى ذاتها شيئا

٣ — ولكن ما القول فى النفس البشرية التى توجد بأسرها — على ما يقال — فى الجسم حيث تعانى الشر والألم وحيث تحيا فى أسى ورغبة ورهبة وكل ضروب

الشر والتي يعد الجسم لها سجنا ومقبرة والعالم كهفا وجحرا ؟ الا يتنافى هذا الرأى عنها مع ما قيل عنها ؟ .

فلنقل الآن إن أسباب هبوط النفس ليست واحدة فكل العقول ومنها العقل الكلى وغيره توجد فى مجال التعقل الذى نسميه بالعالم المعقول ، وهذا العالم يشتمل أيضا على القوى العقلية التى ينطوى عليها العقل الكلى والعقول الفردية ـ إذ أن العقل ليس واحدا بل هو واحد وكثير فى نفس الآن . ولابد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة . فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة مثلما تصدر الأنواع العليا منها والدنيا عن جنس واحد . وبعضها قد وهب عقلا بوفرة وبعضها وهب أقل من سابقه وذلك فى العقل الفعال على الأقل . إذ أن هناك عقلا ينطوى بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حى كبير وهناك عقول أخرى يحتوى كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكانا لكل منهم نفس ، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها . والأمر هنا أيضا كأن نيرانا كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار ، فالحقيقة الكاملة النار هى حقيقة مجموع النار أو بالأحرى تلك التى تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها .

ووظيفة النفس العاقلة هى التفكير ولكنها لا تكتفى بالتفكير وحده إذ لو كانت تلك هى مهمتها الوحيدة لما تميزت عن العقل فى شىء . فهى إذا تضيف إلى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذى يميز وجودها الخاص بها لا تظل عقلا ، بل لديها أيضا وظيفة خاصة شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية وهى حين تلتفت بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها تفكر وحين تنظر إلى ذاتها تبقى على ماهيتها وحين تنظر إلى ما يليها تنظم وتدبر وتتحكم ، إذ ليس التوقف عند المعقول ممكنا على الاطلاق إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده هى أدنى منه ولا شك ولكنها موجودة بالضرورة ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل .

إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود إلى الموضع الذي أتت منه ، ولكن لها أيضا قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا فهي أشبه بالشعاع المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء .

ولو كانت النفوس تظل في المعقول مع النفس الكونية لوجب أن تتخلص من الألم ، فهي معها في السماء تشاركها السيطرة كالملوك الذين يظلون مع العاهل الأعظم فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية ، ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معا وفي موضع واحد . ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر فتنطوي على ذاتها . وحين تظل طويلا في هذا الإبتعاد والإنفصال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب المعقول تغدو جزئية وتعتزل وتضعف وتدب الكثرة في فعلها ولا تتأمل إلا أجزاء . ففي إستنادها إلى موضوع واحد منفصل عن المجموع تبتعد عن كل الباقين وترد إلى هذا الموضوع الواحد الذي يصطدم به كل الباقين وتتوجه نحوه فتبتعد عن المجموع وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة وتغدو متعلقة به وتقيه من (تأثير) الموضوعات خارجية ، وتصبح ماثلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير .

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحة والسجن في الجسم للنفس المنحرفة عن الطريق السوي الذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا مسترشدة بالنفس الكونية وهي الحالة السابقة التي يقتضي خيرها ذاته أن تعود إليها .

فالنفس إذن قد قيدت وغللت بمدهبوطها ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل ، فهي على ما يقال في قبر وسجن . ولكنها حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود إذ أنها تظل مشتملة رغم كل ذلك على جزء أعلى ، فالنفوس بالضرورة حياة مزدوجة : هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة وهذه الحياة الدنيا

تارة أخرى وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة .

هذا على وجه التقريب هو ما يرى اليه أفلاطون حينما يجعل فى خليط المجال الأدنى أقساما وأجزاء . فمن الضرورى كما يقول ألا تصل النفوس الى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذاك من الخليط [١] وحين يقول ان الله يبذر النفوس فعلينا أن نفهم هـــذا القول بالمعنى الذى يصور به الله متكلما ومتحدثا . اذ أن أفلاطون يصور لنا الأشياء المفروزة فى طبيعة الكون متولدة مخلوقة ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية [٢] .

٥ — واذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات : بذر النفس فى تربة الصيرورة وهبوطها الذى يرى الى كمال الكون والعقاب والكهف وضرورة هذا الهبوط وحريته — اذ ان الضرورة تنطوى على الحرية — والحلول فى الجسم بوصفه حلولا فى شىء مرذول ، كذلك لا تختلف تعبيرات أنباذوقليس : النفى الذى يفصلها عن الله ، والرحلة الهائمة ، والخطيئة . وكذلك تعبير هيرقليطس : الراحة فى الفرار .

ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الحرية فى الهبوط لا تتناقض مع الضرورة فالمرء لا يتوجه الى الأسوأ إلا كرها ولكنه لما كان يتوجه اليه بحركته الخاصة ففى وسعنا أن نقول انه يتحمل عقوبة ما اقترفه . ومن جهة أخرى فما دام هناك قانون أزلى للطبيعة هو الذى يتحكم فى هذه الاتصال والانفصالات، وما دام الموجود

(١) أى أن مشاركة النفس فى موجود جزئى ضرورى لهبوطها وميلادها فى هذا العالم .

(٢) يفسر أفلوطين تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذى يفسر به الأساطير فهـــذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصويرا زمنيا فيه تعاقب وحركة وذلك لكى تقربها الى الأذهان .

الذى يضم إلى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يأتى عند وصوله حاجات موجود آخر فان المرأ لا يكون متجنبا على نفسه أو على الحقيقة حين يقول : إن الله هو الذى أرسله . والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائما بالمبدأ الذى صدرت منه حتى لو كان الوسطاء عديدين .

أما عن الخطيئة فهى مزدوجة : هى تلك التى تهتم بها النفس لهبوطها وتلك التى يكون قوامها الأفعال المرزولة التى ترتكبها النفس حين تأتى هنا . فالأولى هو حالة هبوطها ذاتها ، أما عن الثانية فحين يكون غوص النفس فى الجسم أقل عمقا وحين تنسحب منه بسرعة أكبر فهى خليقة بأن يحكم عليها تبعا لمزاياها — وهنا تعنى كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون الهى — ولكن الإفراط فى الرذيلة يستحق عقابا يشرف عليه زبانية القصاص .

وهكذا تأتى النفس ذلك الموجود الإلهى الذى يصدر عن المجالات العليا إلى داخل الجسم ، والنفس آخر الألوهيات تأتى هنا بميل إرادى لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال لها . فاذا فرت النفس من هذا العالم فى أسرع وقت ممكن فلن ينالها أى أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر وعرفت طبيعة الرذيلة ومارست قواها وأنتجت أفعالا وآثاراً . فكل القوى التى تظل فى العالم اللامحسوس غير فعالة ، تغدو عقيمة إنلم تنتقل إلى الفعل ، بل إن هذه القوى انلم تتكشف وتصدر عن النفس لجهلت هذه أنها تملكها . اذ أن الفعل يكشف دائما عن قوى كامنة خفية ليست فى ذاتها حقيقة فعلية . والواقع أن كل امرىء يعجب الكنوز الباطنة فى أى موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية كما تظهر فى الأفعال الدقيقة التى تصدر عنه

٦ — لا ينبغى أن يوجد شىء واحد فحسب والا لظل كل شىء خفيا مادامت الأشياء لا تكون لها فى الواحد أية صورة متميزة . ولو ظل الواحد ساكنا فى ذاته

لما وجد أى موجود خاص ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التى لها مرتبة النفوس ، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد .

وبالمثل لا ينبغى أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها . فمن الخصائص الكامنة فى كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمى ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى ناتج حسى . ويظل الحد السابق فى المكان الخاص به ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه وليس عليه أن يبقى هذه القوة ساكنة أو أن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواما حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات فى حدود الإمكان نتيجة لعظم هذه القوة التى تمد هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب . إذ لا شىء يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذى يمكنه تلقيه.

وإذا كانت طبيعة المادة أزلية ، فمن المحال ـ ما دامت موجودة ـ ألا يكون لها نصيباً من المبدأ الذى يمد كل شىء بالخير بقدر ما يكون فى وسعها تلقيه . وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها فلا يجب أيضا فى هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ وكأن هذا المبدأ الذى يضفى عليها وجودها يتوقف لعجزه عن المضى حتى يصل إليها .

وإذن فأجمل ما فى المحسوسات هو إبانتها عن خير ما فى المعقولات وعن قدرتها وخيريتها . فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطتان دائما : الأولى توجد بذاتها والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها فى الأولى وهى تقلد الطبيعة المعقولة بقدر استطاعتها .

٧ ـ هناك طبيعتان طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة ، ومن الخير للنفس أن تكون فى الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضرورى ـ وهذه طبيعتها ـ أن تشارك فى

الوجود المحسوس . وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجودا رفيعاً من كل الوجوه . إذ أنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى : فلها من ذاتها قدر إلهي . ولكن لما كان موضعها فى نهاية المعقولات وفى أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعة شيئا من ذاتها . وفى مقابل ذلك تتلقى شيئا من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هى ذاتها بمأمن وتغوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكلها فى ذاتها . وفضلا عن ذلك ففى وسعها أن تصعد إلى أعلى ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا فى وسعها أن تفهم كنه الوجود فى المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح بأن تقارنه بضده . إذ أن ممارسة الشر تؤدى إلى زيادة معرفة الخير فى الموجودات التى تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقينى قبل أن تكون قد مارسته . والتفكير الاستدلالى هبوط إلى أدنى درجات العقل : فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك؛ ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ولا يستطيع أن يظل فى ذاته نتيجة الضرورة والقانون الطبيعى فإنه يسير حتى النفس . فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه ، وإذ يعاود العقل الصعود فى اتجاه مضاد فإنه يترك الموجود الذى يجىء من بعده . وكذلك الحال فى فعل النفس . وما يأتى من بعدها هو موجودات عالمنا هذا ، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق . وفى بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئا فشيئا وعلى التوالى ويتم التوجه نحو ما هو أحسن فى محل أسفل . أما النفس التى نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطالبا بسبيل القيام بفعل فيه شر . وهى لا تعانى أى شر بل تدرك بالتأمل العقلى ما هو أدنى منها وتتعلق دائما بالموجودات العليا ما دام الأمران ممكنين فى نفس الوقت وهى تأخذ من هذه الموجودات لتعطى موجودات هذا العالم ما دام من المستحيل — بوصفها نفساً — ألا تكون على صلة بها .

٨ — وإن كان لنا أن نغامر بإبداء رأى يبدو مضادا لرأى الآخرين فلنقل : إنه ليس صحيحا أن كل نفس تغوص بأكملها فى المحسوس حتى نفسنا ذاتها فقيها شىء يظل دائما فى المعقول ؛ ولكن إن كان الجزء الذى فى المحسوس هو السائد أو بالأحرى إن كان مسودا ومضطربا فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التى يتأملها الجزء الأعلى من النفس : إذ أن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط حتى يصل إلى شعورنا . ونحن لا نعلم ما يحدث فى جزء معين من أجزاء النفس إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس . فالرغبة مثلا إن ظلت فى الملكة الشهوية لما عرفناها وإنما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن أو بالتفكير المنعكس أو بهما معا . فلكل نفس جانب أخص يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل ، والنفس الكلية وهى نفس الكون تنظم الكون بجزئها الذى هو فى جانب الجسم ، وهى أعلى من الكون تفعل دون أن ينالها تعب إذ أنها تقرر أحكامها لا بالاستدلال مثلنا بل بالعيان العقلى كالفن . فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذى ينظم الكون . والنفوس الجزئية التى هى نفوس أجزاء من الكون جانب أعلى بدورها ولكنها تشغل بالحواس وتأثراتها . وهى تدرك أشياء كثيرة مضادة لطبيعتها تؤلمها وتعكر صفوها . والجزء الذى ترعاه ناقص يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة ، ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى تجد فيها لذة ، غير أن لذتها تخدعها ، ولكن النفس أيضا جزءا لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة يحيى حياة شبيهة بحياة النفس الكلية .

التاسوعة الخامسة

المقالة الأولى

ومسالة فى الاقانيم الثلاثة التى هى مبادئ

١ — ما السبب إذن فى أن النفوس نسيت الله أباها وأنها هى أجزاء آتية منه وملكه التام تجهل ذاتها وتجهله ؟ إن أصل الشر بالإضافة إليها هى الجرأة والكون والاختلاف الأول وإرادتها أن تكون ملكا لذاتها، إنها تفرح باستقلالها فتمارس حركتها التلقائية لكى تهرب الى الجهة المقابلة لله : فإذا ماوصلت إلى أبعد نقطة جهلت حتى أنها آتية منه : مثلها مثل أبناء انتزعوا من أبيهم وربما زمناً طويلا بعيداً عنه فهم يجهلون أنفسهم ويجهلون أباهم ، إن النفوس وقد انقطعت عن رؤيته وعن رؤية ذاتها تحتقر ذاتها لأنها تجهل سلالتها، إنها تقوم كل ما عداه وما من شىء إلا وتعجب به أكثر من اعجابها بذاتها ، كل شىء يدهشها ويستهويها ويدعها معلقة ، وهى تقاطع ـ بما تستطيع من قوة ـ الأشياء التى ابتعدت عنها إحتقاراً لها ، حتى أن سبب جهلها التام لله هو تقديرها لأشياء هــذه الدنيا وإحتقارها لذاتها . إذ أن السعى وراء شىء والاعجاب به هو بالإضافة إلى الذى يعجب به ويسعى وراءه بأنه هو أدنى منه ، وهو إذ يضع نفسه فى مكان أدنى من الأشياء الخاضعة للكون والفساد ، وإذ يعتقد نفسه أحقر ما يعجب من أشياء وأكثرها فناء لن يستطيع أبدا أن يدرك طبيعة الله وقدرته لذا يلزم استدلالان لمخاطبة الذين هذا استعدادهم إذ أردنا أن ينكصوا على أعقابهم صوب الموجودات الأول وأن نعود بهم إلى الحد الأقصى أعنى الواحد والأول . ما هما هذان الإستدلالان ؟ (١) إن أحدهما يبين شناعة ما تكرمه النفس الآن وسنسهب فيه فى موضع آخر ، (٢) والثانى يعلم النفس ويذكرها بطريقة ما بأصلها وكرامتها، وهو يأتى قبل الآخر . وإذا إستبان هذا الموضوع أنار الآخر . وهو الذى ينبغى معالجته

الآن وهو قريب جداً من موضوع بحث الآخر وسيفيده كثيراً ، إذ أن الذى يبحث هو النفس ومن الضرورى أن نعلم أى موجود هى ، فهى التى تبحث لكى تعرف أولا ذاتها وتعلم إن كانت لها القدرة على القيام بمثل هذا البحث أن كانت لها عين تستطيع أن ترى وإن كان من اللائم القيـــام بالبحث إذ أنه إذا كان ما تبحث عنه غريباً عنها فما الفائدة من البحث ؟ ولكن إذا كان موضوعاً مجانساً لها فمن اللائم البحث عنه ومن الممكن العثور عليه .

٢ — بل تفكر كل نفس أولا فيما يلى: كيف أن كل نفس هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ؛ الحيوانات التى تغذيها : الأرض والبحر والتى فى الهواء ، والكواكب الإلهية فى السماء خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية راتبة . إنها من طبيعة مختلفة عن الموجودات التى تنظمها وتحركها وتحييها وبالضرورة هى أشرف منهـــا ، من حيث أن الموجودات تكون وتفسد بحسبما تمدها النفس بالحياة أو تتركها بينما هى باقية دائماً لأنها لا تترك ذاتها . أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات فلنصطنع الإستدلال الآتى : فلتختبر النفس الكلية الكبرى التى هى نفس أخرى ، ولكن ليست نفساً صغرى لنرى هل ستكون جديرة بهذا الاختبار ويتحقق ذلك من إبتعادها عن كل ما يغرى النفوس الأخرى ويدفعها إلى الخطأ وذلك بفضل موقفها الهادىء الرزين . ولنفترض نفس الهدوء فى الجسم الذى يحيط بها وأن إضطرابها يسكن بل أن كل ما يحيط بها يسكن : الأرض والبحر والهواء وحتى السماء وهى أعلى من سائر العناصر ، ولنتخيل فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج تنساب فيها إنجاز هذا التعبير وتفيض فيها ، تدخلها من كل صوب وتنيرها . وكما أن أشعة الشمس إذ تنير سحابة قاتمة تجعلها تسطع وتبدو ذهبية ، كذلك النفس إذ تدخل جسم السماء تمنحه الحياة والخلود وتوقظه من سكونه . والسماء

إذ تحركها حركة سرمدية نفس تقودها بعقل تصير حيواناً سعيداً ، وهي تستمد كرامتها من النفس القائمة فيها ، ولم تكن من قبل إلا جسماً خامداً : تراباً وماء بالأحرى مادة قاتمة أي لا وجوداً يكون موضوع كراهية الآلهة على حد قول بعضهم . وتصير قدرة النفس وطبيعتها أوضح إذا تخيلنا هنا كيف تتحرك السماء حركة دائرية وتقودها بإرادتها الخاصة . إذ أنها تنجذب بها في كل امتداد مهما كبر، وتحيي جميع الأوساط كبيرة وصغيرة . إن أجساماً عدة لا تحل في نفس المكان ولكن الواحد يحل هنا والآخر يحل هناك . وهي منفصلة الواحد عن الآخر سواء كانت أو لم تكن في مناطق متضادة ، أما النفس فليست كذلك فهي لا تتجزأ لكي تحيي بكل واحد من أجزائها كل جزء من الجسم ، ولكن الأجزاء جميعاً تحيا بالنفس جمعاء الحاضرة كلها في كل مكان المشابهة بوحدتها وبحضورها في كل مكان للأب الذي ولدها (أي العقل) إن السماء وهي متكثرة ولها أجزاء مختلفة هي واحدة بقدرة هذه النفس التي بها يكون هذا العالم إلها . والشمس أيضاً إله لأنها متنفسة والكواكب أيضاً . وإذا كان فينا شيء إلهي فذلك لنفس السبب ، والسبب الذي من أجله يكون الآلهة آلهة هو بالضرورة سابق على الآلهة أنفسهم ونفسنا من نوع نفسهم ، وحين تتأملها في حال الصفاء ودون الزيادة التي تتضاف إليها تجدها عين نفس العالم وقيمة أكبر من جميع الجسميات ، فإن هذه من ترابية ، وحتى لو كانت من نار فما الذي يشعلها ، وكذلك الحال في مركبات هذين العنصرين ، وكذلك الحال أيضاً إذا أضفنا إليها الماء والهواء . فإذا كنا نطلب الموجودات لأنها متنفسة فلماذا ننسى أنفسنا ونطلب موجوداً غيرنا ؟ إذا كنت تحب النفس التي في آخر فأحب نفسك إذن .

٣ — ذلك هو الشيء النفيس الإلهي الذي هو النفس ، فابحث عن الله باطمئنان بوساطة مثل هذا المبدأ وأصعد إليه ، إنه ليس بعيداً وأنك لواصل إليه ، وليس

الوسطاء عديدين، تأمل إذن فى هذه النفس الآلهية فى جوئها الأكثر الوهية الجزء القريب من الموجود العالى الذى بعده ومنه تأتى النفس فلو أنها على ما بينا مقالنا إلا أنها صورة العقل ، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة النفس كذلك هى كلمة العقل والفعل الذى بحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات ، كما توجد فى النار حرارتها ، والحرارة التى تبذلها لباقى الأشياء . يجب إذن تصور النفس التى فى العقل على أنها لا تسيل بل تبقى هناك بينما النفس الأخرى لها وجودها الخاص ، ولما كانت آتية من العقل كانت نفسا عقلية وعقلها يقوم فى الاستدلال وكمالها يأتيها أيضا من العقل ، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدها فى حال الكمال إذا قورنت به ، إن وجودها آت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنظر فى العقل تحصل فى باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل ، ويجب القول إن أفعال النفس هى الأفعال العقلية الباطنة فحسب ، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دنىء ، وهو انفعال لها ، فالعقل يجعلها إذن أكثر الوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه ، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما فى الماهية : النفس لاحقة كمحل والعقل كصورة ، ولما كانت مادة العقل كانت جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه وبذا يتضح أن العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها .

٤ — ويمكن إدراك ذلك أيضا على النحو الآتى : اننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السرمدية وما فيه من آلهة منظورين أو غير منظورين ومن جن وحيوان ونبات تؤثر فى العالم المحسوس . ولكن لنرتق إلى نموذجه ووجوده الحق ولننظر هناك جميع المعقولات الخاصة فى هــــذا النموذج على السرمدية والمعرفة الباطنة لذواتها والحياة ، ولننظر العقل الخالص الذى هو رئيسها والحكمة الكبرى والحياة الحقة فى عهد كرونوس فى عهد الآلهة الذى هو «شبع» وعقل إذ أنه يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة ، وكل عقل وكل إله وكل نفس فى

سكون سرمدى ، لم يحاول التغير ما دام خيرا إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شيء فى ذاته ولما يحاول الاستكبار ما دام كاملا وكل ما فيه هو كامل كى يكون كاملا من كل وجه ، وما من شيء فيه إلا وهو كامل وليس فيه شيء إلا وهو يعقل، إن العقل يعقل دون بحث لأنه حاصل على ما يعقل؛ ليست سعادته شيئا مكتسباً فانه هو الأشياء جميعاً منذ الأزل وتلك هى الأزلية الحقة. وما الزمان الذى يشتمل على النفس والذى يترك الماضى ليلحق بالمستقبل إلا محاكاة لها، فان فى النفس بعض الموجودات ثم بعضاً آخر، إنها حيناً سقراط وحيناً فرس ودائماً موجود ما جزئى ولكن العقل الأشياء جميعاً إنه حاصل على جميع الأشياء ساكنة فى نفس المكان إنه موجود فحسب، وقولنا إنه موجود يلائمه دائماً ، وهو ليس مستقبلا فى أى وقت، إذ أنه موجود حتى فى ذلك الوقت، وكذلك هو ليس فى الماضى أبداً إذ فى تلك المنطقة لا شيء يمضى ولكن جميع الموجودات حاضرة فيها أبداً باقية هى هى، لأنها تحب لأنفسها هذه الحال، كل منها عقل وموجود وجملتها هى كل العقل كل الموجود من حيث أن العقل يحفظ الموجود بتعقله إياه وأن الموجود بما هو موضوع تعقل يعطى العقل التعقل والوجود ، ولكن العقل علة مختلفة عنه وهى أيضاً علة الموجود ، فللإثنين جميعاً علة مختلفة عنهما إذ أنهما يوجدان معاً ولا يفترقان ولكنهما جميعاً يؤلفان ذلك الشيء الوحيد الذى هو عقل ووجود معا تعقل وشيء معقول معا ، هو عقل لأنه يتعقل وهو موجود لأنه تعقل ، إذ أنه لا يمكن أن يوجد تعقل دون تغاير وذاتية ، فالحدود الأصلية هى اذن : العقل والموجود والتغاير والذاتية ، يضاف اليها الحركة والسكون، الحركة من حيث أن هناك تعقلا والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو والتغاير لازم لكى يكون هناك شيء متعقل متمايز من الموضوع المعقول ، وإذا حذفت التغاير كانت الوحدة اللامتميزة وكان السكون ؛ والتغاير لازم أيضا لكى تتمايز الأشياء المعقولة فيما

بينها ، والثانية لازمة من حيث أن الأشياء المعقولة وحدة بالذات وأن فيها جميعا شيئا مشتركا وفصلها النوعى هو التغاير . من كثرة الحدود هذه يولد العدد والكم وخاصية كل موجود الكيف ، ومن هذه الحدود معتبرة مبادىء تأتى سائر الأشياء

٥ — ذلك هو الإله المتكثر وهو موجود فى النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد ألا تبارحها وهى إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلا شيئا واحداً إن جاز هذا التعبير تسأل من الذى ولد هذا العقل ؟ ما هو الحد البسيط المتقدم عليه ، علة وجوده وكثرته الذى يحدث العدد ؟ إذ ليس العدد أول فان الوحدة تأتى قبل الثنائية ، والثنائية الكائنة عن الوحدة محدودة بها وهى بذاتها غير محدودة ، وحين تحد يولد العدد أعنى الموجود ، ولكن النفس هى أيضا عدد إذ أن هذه الحدود الأولى ليست أحجاما ولا مقـــادير ممتدة ؛ هذه الأشياء الغليظة التى يعتقد بوجودها الاحساس ، متأخرة عنها وأن ماله قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة بل ما لايرى فيها ، أعنى عدداً وأصلا بذريا، وما يسمى عددا وثنائية لا محدودة فى العالم المعقول هى أصول وعقل . هناك أولا الثنائية اللامحدودة التى تحل فى ماهو موضوع للمعقولات ، ثم العدد الذى يولد من هذه الثنائية ومن الواحد ، والعدد صورة وكل شىء فهو مصور بصور تولدت من العدد فاذا كان يقبل الصورة من الواحد بأحد معنيين فانه بالمعنى الآخر يقبلها من العدد.

٦ — كيف إذن يرى العقل ؟ وماذا يرى ؟ كيف يوجد ويولد من الواحد لكى يرى ؟ إذ النفس تدرك الآن أن الأمر كذلك بالضرورة ولكنها تود حل هذه المسألة التى طال الكلام فيها بين قدماء الحكماء وهى : كيف يأتى الوجود من الواحد كما هو فى نظرنا كثرة ما ؟ ثنائية أو عدداً ؟ كيف لم يبق الواحد فى ذاته ؟ كيف نتصور رد هذه الكثرة للوحدة . فلنعالج الموضـــوع بالدعاء إلى الله نفسه لا بألفاظ بل بشوق النفس الصلاة له ؛ على هذا النحو نستطيع أن نصلى له فى خلوة

. وإذن فتأمل هذا الواحد الموجود فى ذاته كأنه داخل هيكل ، والساكن فى ما وراء الكل يجب أن تتأمل فيه الصور التى تتطلع إلى خارج ، وهى صور ثابتة ، أو بالأحرى أول صورة تجلت.

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك اليه ولما لم يكن هناك شىء من ذلك بصدد الواحد فلنضع أنه غير متحرك ، ولكن إذا جاء شىء بعده فلا يجىء الشىء الموجود إلا إذا كان الواحد متجها إلى نفسه أبدا ، ولا تكون الصيرورة فى الزمان مشكلة لنا ونحن بصدد موجودات سرمدية . بالقول نضيف الصيرورة لهذه الموجودات لكى نعبر عما بينها من رابطة علية وترتيب ، بل يجب القول فى الواقع أن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ، إذ لو كان هذا الميلاد يتم بحركة لكان الحد الموجود الثالث ابتداء من الواحد بعد الحركة لا الثانى . وإذن فاذا كان هناك حد ثان بعد الواحد فيجب أن يوجد ، هذا الحد ، دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل اليه دون أن يريده ، وبالجملة دون أى حركة . كيف ذلك وماذا نتصور حوله إذا كان ساكنا ؟ ، نتصور إشعاعا آتيا منه ، الباقى ساكنا كأن الضوء الساطع المحيط بالشمس يتولد منها مع كونها ساكنة دائما على أن جميع الموجودات مادامت فى الوجود يحدث بالضرورة حولها من ذات ماهيتها شيئا يتجه إلى الخارج ويتعلق بقدرتها الراهنة ؛ هذا الشىء بمثابة صور الموجودات الحادثة منها . فمثلا النار تولد الحرارة ولا يحتفظ الثلج بكل برودته ، فالمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، فما دامت موجودة انتشرت منها حولها رائحة هى شىء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة يضاف إلى ذلك أن جميع الموجودات التى تصل الى كمالها تلد . وإذن فالموجود الكامل دائما يلد دائما ، يلد موضوعا سرمديا ، ويلد موجودا أدنى منه .

وماذا نقول اذن عن الموجود الكلى الكمال ؟ إن شيئا لا يأتى منه سوى ما هو الأعظم بعده ، ولكن الأعظم بعده هو العقل الذى هو الحد الثانى ، ذلك بأن العقل

يرى الواحد ولا يفتقر إلا إليه، أما هو فلا يفتقر العقل، إن ما يولد من الحد الأعلى، من الفضل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعاً، لأن سائر الأشياء تأتى بعده، فمثلا النفس كلمة العقل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة النفس فغير معينة، فإنها من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكى يكون عقلا، وهو يراه دون أن يكون منفصلا عنه لأنه بعده ولا شيء بينهما، كما هو لا شيء بين النفس والعقل. كل موجود مولود يشتاق الموجود الذى ولده ويحبه، خاصة حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنه غيره.

٧ — نقول إذن أن العقل صورة الواحد ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أوضح: فأولا يجب أن يكون الموجود المولود شبيها بالواحد على نحو ما، وأن يحتفظ بخصائص الواحد، وأن يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة، ولكن الواحد ليس عقلا فكيف يلد العقل؟ السبب أنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هى العقل، وفى الواقع أن من يدرك غيره فهو اما الاحساس أو العقل وهنا ليس الإحساس (الذى يدرك) إذ أن الاحساس لا يدرك الواحد، فهو إذن العقل ولكن العقل قابل القسمة وليس الحال كذلك فى الواحد الذى يراه. فى العقل أيضا توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء، والعقل ينقسم على نحو ما تبعا لهذه القدرة، ويتأمل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد، وبغير ذلك لا يكون العقل إذ أنه يستخرج من ذاته ضربا من الشعور بما له من قدرة على أن يلد بذاته ماهية، وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية إليه من الواحد، إنه يعلم أن الماهية بمثابة جزء مما هو للواحد، وأنها آتية منه وأنها تستمد منه قوتها وأنها تصل إلى أن تكون ماهية به، ولأنها آتية منه. العقل يرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعا تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم

من حيث أنه هو ليس شيئا من هذه الأشياء ، إذ أن كل شيء يأتى منه لأنه هو ليس متضمنا فى أى صورة، فإنه واحد فحسب هو والعقل، وكل مافى الموجودات لذا ليس الواحد شيئا من الأشياء التى فى العقل ولكن منه تأتى جميع الأشياء ، ولذا كانت هذه الأشياء ماهيات إذ أن كلا منها له حد وضرب من الصورة.

فليس يتدرج الموجود فى اللامحدود، يجب أن يثبت الموجود فى حد معين وحالة ثابتة ، هذه الحالة الثابتة فيما يتعلق بالمعقولات هى الحد والصورة، ومنها تستمد أيضا حقيقتها. العقل الذى تتحدث عنه خليق بأن يلده أصفى المبادىء. وبألا يولد إلا من المبدأ الأول، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات أى كل جمال المثل وجميع الآلهة المعقولة ، ولكنه هو ملىء بالموجودات التى ولدها يبتلعها إن جاز هذا التعبير ، ويستبقيها فى ذاته ويمنعها من الهبوط فى المادة حسب تأويل الأسرار،وبعض الاساطير المتعلقة بالآلهة . قبل زوس يأتى كرونوس الإله الفائق الحبكة الذى يستعيد دائما الموجودات التى يلدها بحيث يمتلىء العقل بها ويشبع ولكن بعد ذلك وقد شبع يقال إنه يلد زوس ، فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حده من الكمال . إذ أن الوجود التام يلد بالضرورة . ومثل هذه القوة العظيمة لا تبقى عقيمة ، ولكن ليس من الممكن فى هذه الحالة أيضا أن يكون للوجود المولود أعلى ، ولما كان صورة من الوالد فهو أدنى منه والنفس السبب هو بذاته لا محدود ، ولكن الواحد يحده وكأنه يصوره . معلول العقل كلمة والتعقل الاستدلالى موجود قائم بذاته هو الموجود الذى يتحرك حول العقل . هو نور العقل والأثر يبقى متعلقا به من الجهة الواحدة . هو متحد بالعقل . هو ممتلىء به ومستمتع به ، وهو يأخذ منه بنصيبه ، وهو نفسه يتعقل ، ومن الجهة الأخرى هو متصل بما يأتى بعده أو بالأحرى هو أيضا يلد موجـــودات هى أدنى منه بالضرورة ، سنتكلم عنها فيما بعد ، إذ أن الأشياء الالهية تقف عند النفس .

٨ — من هنا الدرجات الثلاث الوجود عند أفلاطون فإنه « يقول : جميع الأشياء هي في الملك الذي يملك على جميع الأشياء. وهو « الوجود الأول » ، والثاني هو لدى الموجودات التي من المرتبة الثانية ، والثالث لدى الموجودات التي من المرتبة الثالثة » وهو يتحدث أيضا عن « أبي العلة » (وهذا في الرسائل ص ٣١٢ ه و ٣٢٣ د) والعلة هي العقل ، والعقل عنده هو الصانع ،وهو يقول « الصانع يصنع النفس في فوهـــة بركان » (في تيماوس ص ٤١ دوفيليبوس ص ٢٨ جـ) وأبو العلة أعني أبا العقل هو كما يقول الخير بالذات ، وما هو بعد العقل وبعد الموجود (الجمهورية ص ٥٠٩ ب) وفي عدة مواضع يقول : إن الموجود والعقل هو مثال ، فهو يعلم إذن أن العقل آت من الخير بالذات وأن النفس آتية من العقل ، فليس في نظرياتنا شيء جديد ، وليست هي بنت اليوم .

لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون أن تفصـــل ، وما نحن اليوم إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقدمها كتابات أفلاطون ، وقد كان بارمنيدس من قبله يذهب مثل هذا المذهب حين كان يرد إلى الوحدة الموجود والعقل، وحين كان يعلن أن الموجود ليس في المحسوسات . قال: التعقل والوجود شيء « واحد » الموجود عنده ساكن ، ولو أنه يقترن به العقل ، فهو يسلب عنه كل حركة جسمية لكي يبقى هو هو ، وهو يشبهه بكتلة مستديرة لأنه ينطوي على جميع الأشياء ولأن التعقل ليس شيئا خارجا عنه ، ولكنه باطن ، غير أنه إذ سماه الواحد في كتاباته استهدف النقد من حيث أن هذا المقول عنه واحد هو متكثر . إن محاورة بارمنيدس لأفلاطون أضبط ، فإنها تميز بين الواحد الأول أو الواحد بمعنى الكلمة ، والواحد الثاني وهو وحدة متكثرة ، والثالث وهو وحدة وكثرة ، فهو إذن متفق مع نظرية الطبائع الثلاث .

٩ — وانكساغوراس اذ يتحدث عن بساطة العقل الخالص غير الممتزج يضع هو أيضا الواحد كحد أول مفارق ، ولكنه بسبب قدمه ، قد أهمل الدقة،

وهيقليطس أيضا يعرف الواحد السرمدى المعقول ، ذلك أن الأجسام عنده هى فى صيرورة وسيلان متصلين ، وعند انباذوقليس هناك الشقاق الذى يفرق ، والمحبة التى هى الواحد والواحد عنده هو أيضا لا جسمى ، والعناصر تكون المادة ، وفيما بعد قال أرسطو إن الأول مفارق معقول ، ولكن قوله إنه يعقل ذاته ، يرجع الى أنه ليس الأول وهو إذ يسلم بموجودات معقولة عدة على قدر الأفلاك السيارية لكى يكون لكل فلك محرك يتحدث عن الموجودات العاقلة بغير ما يتحدث أفلاطون ولكن ليس لديه حجج يقدمها ، وهو يحتج بالضرورة ، وحتى لو كان لديه حجج فقد يمكن الاعتراض عليه بأنه أقرب إلى العقل التسليم بأن الافلاك جميعا من حيث أنها تسام فى تحقيق نظام واحد ، تشخص صوب الواحد وصوب الأول ، ويمكن السؤال أيضا ان كانت هذه الموجودات المعقولة العدة صادرة فى رأيه عن جد واحد هو الأول أو ان كان هناك مبادىء عدة فى المعقولات ؟ ففى الحالة الأولى بموجب مماثلة بينه بأفلاك السماء المحســوسة حيث الواحد منها ينطوى على الباقى ، وحيث فلك واحد هو الفلك الخارجى يسمو على سائرها يكون الأول فى العالم العلوى منطويا على الأشياء جميعا ، ويكون هناك عالم معقول . وكما أن الافلاك هنا ليســت خالية ولــكن الفلك الأول ملىء بالكواكب وأن سائرها يحمل كل منها كوكبه ، فكذلك هناك يكون المحركين محتوين على كثرة من الموجودات ، بل تكون هــذه الموجودات أكثر الموجودات حقيقة . وفى الحالة الثانية اذا كان كل محرك مبدأ كانت هذه المبادىء تتقابل اتفاقا ولما تكون معا ، ولما تتفق لتحدث هذا الصنع الواحد الذى هو نظام السماء . وأيضا لما كانت الموجودات المحسوسة (يريد الافلاك) التى فى السماء بعدد المحركات المعقولة ، ولما كانت هذه المحركات كثيرة مادامت لا جسمية وما دام ليست لها مادة تميزها بعضها عن بعض . وهكذا كان القدماء الذين انحازوا الى ناحية فيثاغوروس وتلاميذه وفرسيدس يتمسكون بهذه الطبيعة المعقولة

بعضهم وفوها حقها فى كتاباتهم ، وبعضهم كانوا يعرضونها فى دروس غير مدونة وبعضهم أغفلوها كلية .

١٠ — هذا إذن ما يجب اعتقاده : هناك أولا الواحد الذى هو فوق الموجود كما أردنا بيانه فى هذا العرض بقدر ما يقتضى البرهان فى مثل هذا الموضوع ، ثم يجىء بعده الموجود والعقل ، وفى المرتبة الثالثة طبيعة النفس ، ولما كانت هذه الموجودات الثلاثة فى طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فينا أيضا أعنى لا فى ما فينا من محسوس « إذن أن هذه الموجودات مفارقة للمحسوسات » بل فى ما هو خارج من العنصر المحسوس ، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعنى الذى يقال به إن هذه الموجودات خارجة عن السماء ، وتلك هى أجزاء الإنسان الذى يسميه أفلاطون « الإنسان الباطن » وإذن فنفسنا شىء إلهى ، إنها من طبيعة مختلفة عن الموجود المحسوس ، إنها مثل النفس الكلية ، إن النفس الحاصلة على العقل كاملة ولكن ينبغى التمييز بين العقل الذى يستدل والعقل الذى يقدم مبادىء الاستدلال ، إن قوة الاستدلال فى النفس غير مفتقرة لآلة جسمية لفعلها ، إنها تحفظ فعلها نقيا من كل جسم ، لكى تستطيع الاستدلال المجرد ، إنها مفارقة وغير ممتزجة بالجسم ولن نخطىء إذا وضعناها فى المعقول الأول . فلا ينبغى السؤال عن المكان الذى توضع فيه بل يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرة . إليك إذن معنى التقدم بالذات ، والخارج واللاجسمى هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته ، لذا قال أفلاطون عن العالم إن الصانع وضع النفس أيضا خارج العالم وجعلها له غلافا يقصد جزء النفس الذى يبقى فى المعقول ، وعندنا هو يقول إن نفسنا تطفو برأسها إلى القمم وحين يوصينا بالانفصال عن الجسم لا يقصد انفصالا مكانيا فإن هذا الانفصال قد وضعته الطبيعة إنه يعنى ألا نميل نحو الجسم حتى بالخيال وأن نبقى أغرابا عنه وهذا ما يحدث إذا نحن عرفنا نصعد ونأتى إلى فوق بهذا الجزء من النفس الموضوع فى هذه الدنيا والذى وحده يصنع الجسم ويصوره ويخصص له نشاطه .

١١ ـ أن النفس التي تستدل تعنى بالأشياء العادلة أو الجميلة لكي تسائل نفسها إن كان شيء ما عادلا أو كان شيء ما جميلا ؟ فيجب إذن أن يكون هناك معنى ثابت للعدالة تستدل النفس تبعا له وإلا فكيف يمكن الاستدلال؟ ولما كانت النفس تستدل تارة وطورا لا تستدل ، فليس الجزء المستدل هو الذي يحفظ فينا دائما معنى العدالة ، بل العقل . ففينا أيضا مبدأ العقل وعلته وهو الله ، لا بمعنى أن الله ينقسم ، فإنه يبقى ساكنا ، بل بمعنى أننا بالرغم من كونه لا في مكان وبقائه ساكنا نراه في الموجودات الكثيرة حسب ما يستطيع كل قبوله ، وكما لو كانت له أجزاء مختلفة كذلك يبقى المركز في ذاته ، ولكن كل نقطة من نقط الدائرة تحتوى عليه والأقطار ترجع إليه خصائصها . بهذا العنصر منا نماس الله ونوجد معه ونتعلق به وحالنا نميل اليه نتوطد فيه .

١٢ ـ إذا كان فينا مثل هذه الأشياء العظمى فكيف لا ندركها ، ولم نمكث معظم الوقت دون مزاولة هذه الأفعال ؟ لم لا يزاولها بعض الناس أبدا ؟ إن الموجودات التي هناك تظل دائما على فعلها سواء في ذلك العقل أو المبدأ المتقدم عليه الذي يبقى دائما في ذاته ، والنفس أيضا متحركة بحركة سرمدية ، ولكننا لا نحس كل ما في النفس . إن الذي ينفذ إلى الاحساس هو الذي يصل الينا وما دام الفعل لا ينتقل إلى الحس فهو لا يعتبر النفس كلها ، وإذن فنحن لا نعلم بعد من حيث أننا حاصلون على الحس وأننا لسنا جزءا من النفس ، بل النفس بجميع قواها . وفضلا عن ذلك أن كل جزء من أجزاء النفس يحيا ويعمل دائما وفقا لوظيفته الخاصة ولكننا لا ندرى به إلا حين يبلغ الينا ، وندركه . فمن الضروري لكي ندرك حضور هذه الأفعال أن نوجه إدراكاتنا إلى داخلنا وأن نثبت فيه انتباهنا . وكما أن الإنسان الذي ينتظر صوتا يشتاق سماعه يبتعد عن سائر الأصوات ويميز أذنه الصوت الذي يعتبره خير الأصوات حين يبلغ اليه ، فكذلك يجب علينا هنا أن نطرح جانبا جميع الأصوات المحسوسة إلا اذا اضطررنا اليها وأن نحتفظ بالقوة المدركة في النفس سليمة ومستعدة لسماع أصوات العالم العلوى .

التاسوعة السادسة

المقالة التاسعة

فى الخير بالذات أو فى الواحد

١ — إنمـا الموجودات هى ما هى بالواحد سواء فى ذلك الجواهر التى هى موجودات بأول معنى الكلمة والصفات التى هى كما يقال فى الموجودات . أى موجود كان يوجد إن لم يكن واحدا ؟ إن الموجودات لا توجد إن فصلت عن الوحدة . الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشا واحدا وجوقة واحدة وقطيعا واحدا والبيت والسفينة أيضا لا يوجد إن لم يكونا حاصلين على الوحدة فان البيت بيت واحد ، والسفينة سفينة واحدة ، وإذا فقدا هذه الوحدة فلن يكون هناك بيت ولا قطيع .

والمقادير المتصلة أيضا لم تكن لتوجد لو لم تكن حاصلة على الوحدة : إذا قسمت مقدارا فإنه حالما يعدم صفة الوحدة هذه يتغير وجوده وكذلك الحال فى النبات والحيوان كل منها جسم واحد ، ولكن إذا أفلت من الوحدة وتجزأ أجزاء كثيرة فقد الوجود الذى كان له ولم يعد ما كان ، إنه يتغير إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد ، توجد الصحة حين توجد وحدة تنسيق فى الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء وتوجد الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق .

ومتى كانت النفس وهى التى تصنع الجسم وتصوره وتعطيه الصورة والنظام ترد الكل إلى الوحدة ، هل يتعين الصعود اليها والقول بأنها هى الواحد ؟ أوكما أنها تمنح الأجسام خصائص دون أن تكون هى ما تمنح وهى تمنحها مثلا الصورة والمثال وهما مغايران لها ، فكذلك إذا كانت تعطيها الوحدة فهل ينبغى الاعتقاد بأن هذه الوحدة التى تعطيها مغايرة لها ، وأنها تجعل من كل موجود موجودا واحدا

بتأمل الواحد كما تصنع إنسانا بتأمل الانسان المثالى ، وفى هذا التأمل للانسان المثالى تحصل على ما فيه من وحدة . ذلك بأن كل موجود يقال عنه إنه موجود واحد هو واحد بقدر ما يحتفظ بوجوده ، فكلما قل وجوده قلت وحدته وكلما زاد وجوده زادت وحدته ولا شك فى أن النفس التى هى مغايرة للواحد تزيد وحدتها بقدر زيادة وجودها ، ولكنها ليست الواحد نفسه .

النفس واحدة ولكن الواحد هو على نحو ما عرض للنفس ، إن النفس والواحد شيئان كالجسم والواحد ـ أما المقدار المنفصل كالجوقة فهو بعيد جدا من الواحد والمقدار المتصل أقرب اليه ، والنفس تشارك فى الواحد أكثر . هل يراد ارجاع النفس والوحدة إلى شىء واحد بحجة أن النفس لا يمكن أن توجد دون أن تكون واحدة ؟ ولكن أولا سائر الموجودات لا توجد إلا مع الوحدة ، ومع ذلك فالواحد مغاير لها . ليس الجسم عين الواحد ولكنه يشارك فى الواحد ، ثم أن هذه النفس الواحدة هى متكثرة ، ولو أنها ليست مركبة من أجزاء ، فإن فيها قوى عدة : قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك مجموعة بالواحد ، كأنه رباط لها ، إذن فالنفس وهى موجود واحد تدخل الوحدة فى الموجودات ولكنها هى تقبلها من فعل موجود آخر .

٢ ـــ أليس صحيحا أن كل موجود جزئى فماهيته عين وحدته وأن فى جملة الوجود والماهية ماهية الكل عين وحدة الكل بحيث أننا باستكشاف الوجود نستكشف كذلك الواحد ؟ فمثلا إذا كانت الماهية هى « العقل » فالواحد هو أيضا العقل الذى هو هكذا الموجود الأول والوحدة الأولى والذى يجعل سائر الأشياء تشارك فى الوجود وتشارك فى الوحدة بنفس المقدار . ماذا يقال فى الواقع عن الواحد إلا أنه الوجود عينه أليس هو عين الموجود ؟ إنسان وإنسان واحد ذلك سواء أو إن لكل شىء عددا ، وكما يقال اثنان الزوج كذلك يقال واحد لشىء واحد

فاذا كان العدد موجودا فن الواضح أن الواحد موجود كذلك ، ويتعين الفحص عما هو . أما إذا لم يكن العدد إلا فعلا للنفس التى تطوف بالأشياء وهى تعدها فلن يكون الواحد وجودا . الآن كأن العقل يقول لنا إن الموجود الذى يعدم وحدته فهو غير موجود أصلا فيتعين النظـــر فيما إذا كان صحيحا أن الواحد والوجود شىء واحد فى كل موجود وفى جملة الموجودات . ولكن إذا لم يكن وجود الشيا سوى كثرة أجزائه ، وإذا كان يمتنع أن يكون الواحد كثرة ، كان الواحد والوجود شيئين متغايرين : الإنسان حيوان وناطق وأشياء أخرى وهذه الأجزاء الكثيرة مرتبطة بوحدة ، وإذن فالإنسان غير الواحد من حيث أن الإنسان قابل للقسمة وأن الواحد غير منقسم .

والوجود الكلى الحاوى فى ذاته جميع الموجودات هو من باب أولى شىء متكثر ومغاير للواحد وحاصل على الواحد بالمشاركة ، فان هذا الموجود الكلى حاصل على الحياة والعقل من حيث أنه ليس شيئا ميتا ، فهو إذن متكثر حتى لو كان عقلا فحسب ، فهو متكثر بالضرورة ، وهو أكثر تكثرا إذا كان عقلا مشتملا على معانى ، فان المعانى هى أيضا ليست واحدة هى بالأحرى أعداد سواء فى ذلك كل معنى جزئى والمعنى الشامل ، وهى ليست واحدة إلا بالمعنى الذى به العالم واحد . على العموم إذن الواحد هو الحد الأول أما العقل والمعـــانى والوجود فليست حدودا أولى ، كل معنى فهو مركب من عدة أشياء ، وهو لاحق على هذه الأشياء ، والأشياء التى هو مركب منها سابقة عليه .

أما أن العقل لايمكن أن يكون الحد الأول فهذا أيضا واضح للأسباب الآتية :

ان العقل يجب أن يقوم فى فعل التعقل والعقل الأعلى الذى لا يتأمل موضوعات خارجة عنه يتعقل ما هو قبله ، لأنه باتجاهه إلى ذاته يتجه إلى ما هو قبله ، فاما أنه هو نفسه موجود عاقل وموضوع معقول وحينئذ فهو مزدوج وليس بسيطا ، وإذن

ليس هو الواحد ، أو أنه يتأمل موضوعا آخر مغايرا لذاته وحينئذ للموضوع أعلى منه وسابق عليه إذ أنه يتأمل ذاته وذلك الموضوع الأعلى جميعاً وحينئذ هو لاحق ولكن يجب وضع العقل على أنه موجود هو من ناحية قريب من الخير ، ومن الأول وينظر اليه ؛ وهو من ناحية أخرى متحد بذاته عاقل ذاته باعتباره جميع الاشياء ؛ فهيهات اذن أن يكون الواحد وله وجهات مختلفة ، فالواحد ليس جملة الموجودات ، من حيث أنه حينئذ لا يكون واحدا ، لا العقل ، فانه على هذا النحو أيضا يكون جملة الموجودات من حيث أن العقل هو هذه الجملة ، ولا الوجود لان الوجود هو كل شيء .

٣ — ما الواحد اذن وما طبيعته ليس غريبا ألا تكون الاجابة يسيرة من حيث أن من العسير قول ما الموجود أو المثال ، مع أن معرفتنا مرتكزة على مثل لا سيما وأن النفس اذا مضت الى موضوع غفل من كل صورة فهى عاجزة عن ادراكه لأنها تكون حينئذ غير معينة لأن شيئا لا يرسم فيها حينئذ أى أثر إن صح هذا التعبير ، فتضطرب وبداخلها الخوف الا تحصل على شيء ابدا لذا تمياق هذه الحالة ، وتجد لذاتها فى النزول ثانية وتهبط حتى تصل الى المحسوسات حيث تستريح كما يستريح المرء على ارض صلبة ، ومثلها مثل البصر اذا عمى عن الاشياء الدقيقة وجد لذة فى ملاقاة أشياء كبيرة ، ولكن حين تريد النفس أن ترى بذاتها ولما كانت انما ترى باتحادها بموضوعها وكانت واحدة بفضل هذا الاتحاد معه فهى لا تعتقد انها ادركت ما تبحث عنه ، لأنها غير مغايرة لموضوع فكرها ، ومع ذلك فهكذا ينبغى أن تنهج البحوث الفلسفية فى الواحد .

فلما كان الواحد موضوع بحثنا وكنا نفحص عن مبدأ جميع الأشياء وهو الخير الأول ، فلا ينبغى الابتعاد من الموضوعات التى بجوار أوائل الموضوعات والهبوط الى أواخرها ، بل ينبغى العودة من المحسوسات التى هى اخر الموضوعات الى

أوائلها ، ينبغى التحرر من جميع الرذائل من حيث أننا نتوجه نحو الخير، ينبغى أن نرتقى إلى المبدأ الباطن فينا ، وأن نصير موجودا واحدا بدل أن نكون موجودات عدة إذا أردنا أن نتأمل المبدأ والواحد . يجب أن نصير عقلا وأن نعهد بنفسنا العقل ونوطدها فيه لكى تستيقظ فتقبل موضوع رؤية العقل، يجب أن نتأمل الواحد بالعقل دون أن نضيف اليه احساسا ما ، دون أن نقبل فى العقل أى شىء آت من الاحساس ، يجب أن نتأمل أنقى الموضوعات بالعقل الخالص وبما فى العقل من أولى فالذى قد تهيأ لتأمل هذا الموضوع إذا تخيل فيه مقدارا أو صورة أو حجما لم يكن العقل الذى يقود تأمله حينذاك ، من حيث أن العقل معد لرؤية مثل هذه الموضوعات بل فعل الاحساس أو فعل الظن الذى يعقب الاحساس . يجب اتخاذ العقل نفسه شاهدا على قواه الخاصة ، والعقل يستطيع أن يرى إما ماهو قبله وإما ما يخصه وإما ما يتعلق به بسيط نق وما يخصه أبسط وأنق، وما قبله أكثر بساطة ونقاوة أى ما ليس عقلا ولكنه متقدم على العقل

إن العقل شىء ما وهو موجود ما ، ولكن ذلك الحد ليس شيئا ما من حيث أنه متقدم على كل شىء وهو ليس موجودا ما لأن للوجود صورة هى صورة الموجود ، وإنما ذلك الحد غفل من كل صورة حتى الصورة المعقولة .

إذن لما كانت طبيعة الواحد مولدة الكل فهى ليست شيئا مما تلد ، هى ليست شيئا ما وليس لها كيف ولا كم وليست عقلا ولا نفسا ، وليست فى حركة ولا فى سكون وليست فى المكان ولا فى الزمان [1] . إنها فى ذاتها إنها ماهية مفارقة لسائر الماهيات أو بالأحرى هى غفل من الماهية حيث أنها متقدمة على كل ماهية ، متقدمة على الحركة ، ومتقدمة على السكون فإن هذه الخصائص

---

(١) أفلاطون — بارمنيدس ١٣٨ ب .

توجد فى الموجودات وتجعله متكثراً — ولكن إذا لم تكن فى حركة فكيف هى ليست فى سكون ؟ ذلك بأن إحدى هاتين الخاصيتين : الحركة والسكون أو الاثنين جميعاً توجد ضرورة فى موجود وبأن ما هو ساكن فهو ساكن بالمشاركة فى السكون ، وليس هو عين السكون ، وإذن فالسكون عرض يتضاف إليه فلا يبقى فى بساطته ؛ صحيح أننا نقول إنه علة ، ولكن هذا عبارة عن إضافة عرض لا إليه بل إلينا ، هذا عبارة عن القول بأننا حاصلون على شىء منه بينما هو باق نفسه . وإذا تكلمنا بدقة فليس ينبغى أن نقول عنه لا هذا ولا ذاك ، بل نحاول فقط التعبير عن آرائنا الخاصة بألفاظ وذلك ، بتناوله من خارج ، والدوران حوله تارة عن قرب وطوراً عن مسافة أبعد ، تبعاً لما يعرض من صعوبات .

٤ — إن كبرى هذه الصعوبات هى أننا لا نفهمه لا بالعلم ولا بحدس عقلى كسائر المعقولات بل بحضور أسمى من العلم . إن النفس لتبتعد من الوحدة ولا تكون واحدة بالاطلاق حينما تدرك موضوعا ما بالعلم ، ذلك لأن العلم قول ، والقول كثرة فهى تجاوز الوحدة إذن ، وتسقط فى العدد والكثرة . يجب إذن الارتفاع فوق العلم وعدم الخروج من حالة الوحدة ، يجب الابتعاد من العلم وموضوعاته ، يجب ترك كل تأمل آخر حتى تأمل الجمال بالذات لأن الجمال متأخر عنه وآت منه ، كما أن ضوء النهار آت كله من الشمس؛ لذا يقول أفلاطون إنه يمتنع قوله وكتابته (١) ولكن ألفاظنا ومكتوباتنا توجه نحوه ، أنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق ، ذلك لأننا نذهب إلى حد تعليمه الطريق والسبيل أما التأمل فهو فعل الذى يريد التأمل .

وعلى ذلك إذا كنا لا نتجه نحو التأمل ، وإذا كانت النفس لا تدرك بهاء ذلك

---

(١) بارمنيدس — ١٤٢ .

المقام ، وإذا كانت لا تنفصل ولا تحتفظ فى ذاتها بحب المحب الذى إذا ما رأى موضوع حبه وجد فيه راحته ، وإذا كان الذى يقبـل النور الحق ويثير نفسه بأجمعها بالاقتراب منه معوقاً فى صعوده بثقل يحول دون تأمله ، وإذا كان لا يصعد منفرداً بل يحمل معه ما يفصله منه (أى من الواحـــد) وإذا كان لم يرد نفسه بعد إلى الوحدة ، لأنه هو أى الواحد ليس غائباً من شىء ، وهو غائب من كل شىء ، وهو حاضر وليس حاضراً إلا الذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث يتصافون إليه ويماسونه بتشبيهم به ، إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية من لدنه ، وحين توجد هذه القوة فى الحالة التى كانت عليهم لما أتتهم منه ، كانوا أهلا لرؤيته بقدر ما يمكن أن يكون موضوع تأمل » .

وإذن إذا لم يكن بعد فى مستواه وكان باقياً خارجا عنه لجميع هـذه الأسباب أو لأنه يعوزه التعليم الإستدلالى أو الإيمان بما يلق إليه من تعليم ، فلا يلومن إلا نفسه ، وليجهد نفسه فى التوحد بالإبتعاد عن كل شىء . أما فيما يتعلق بعدم إيمانه بالحجج التى تعطى له فليفكرن فيما يأتى :

ه ـــ إن الذى يتفكر فى أن الموجودات يدبرها الاتفاق أو قدرة تلقائية وأنها خاضعة لعلل جسمية هو مردود بعيداً جدا عن الله وعن فكرة الواحد ، وليس يتجه اليه قولنا بل إلى الذين يسلمون بطبيعة مغايرة للأجسام ويرتقون الى النفس فيجب إذن فهم طبيعة النفس والعلم فيما يجب أن يعلم بأنها آتية من العقل وأنها تحصل على الفضيلة بالمشاركة فى النطق الآتى من عين المصدر ، ثم يجب أن يؤخذ العقل على أنه شىء آخر غير قوة الاستدلال والإستنتاج . إن الاستدلالات تتضمن عناصر منفصلة ومتحركة ، والعلوم أقوال باطنة فى النفس وتتجلى بألفاظ لأن العقل قد أحدثها فى باطن النفس . إننا نرى العقل كما نرى الشىء المحسوس بادراك مباشر إننا نرى أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المعقول

ويجب القول بأنه فى هدوء وسكون يحتوى كل شيء فى ذاته . وأنه الأشيـــاء جميعاً أنه كثرة غير منقسمة ومع ذلك متميزة وليس التمايز تمايز الألفاظ المتكررة لفظاً لفظاً ، ومع ذلك ليست أجزاؤه مختلطة بل إن كل جزء يبرز منفصلا عن سائرها مثله مثل ما فى العلوم ، كل ما تعلمه فهو غير منقسم ومع ذلك فكل شيء منفصل عن الكل .

هذه هى إذن تلك الكثرة حيث الكل موجود معاً ، وهذا هو ذلك العالم المعقول ، إنه قريب من الأول وأن النطق ليثبت لنا أنه موجود ضرورة إذا سلمنا بوجود النفس ، إنه أعلى من النفس ولكنه ليس الأول لأنه ليس واحداً ولا بسيطاً الواحد هو البسيط وهو مبدأ جميع الأشياء إنه متقدم على أرفع موجود من بين الموجودات لأن هناك بالضرورة حداً متقدماً على العقل ، إن العقل يريد أن يكون الواحد ولكنه ليس الواحد وإنما هو شبيه بالواحد أنه لا يتفوق ، انه يبقى حقـــاً مع نفسه لأنه قريب من الأول وأنه يأتى بعـــده ، ولكنه جرؤ على الإنحراف عنه ، ان الآية التى قبله هى الواحد ، لا تقولن هى ما هو واحـــد لكى تتجنب قول الواحد كمحمول لموضوع مغاير له ، الحق أن لا واحد من الأسماء يلائمه ومع ذلك ما دام يجب أن نسميه فن الملائم أن ندعوه الواحد ، لكن لا بمعنى أنه شيء له بعد صفة الواحد .

على أن من العسير جداً معرفته على هـذا النحو وانما يعرف خيراً من ذلك بمطوله الذى هو الموجود ، إنه يقود العقل إلى الموجود وطبيعته هى بحيث إنه مصدر أعظم الخيرات والقدرة المولدة للموجودات ، ولو أنه يمكث فى نفسه ولا ينقص ، إنه ليس فى معلولاته من حيث أنه متقدم عليها ويجب أن ندعوه الواحد ليدل عليه بعضنا بعضاً وليقودنا هذا الاسم الى معنى غير منقسم وليوحد نفسنا ولكنا لا نقول إنه واحد وغير منقسم بنفس المعنى الذى نقول به عن النقطة الواحدة

العددية ، إن الواحد بهذا المعنى الأخير هو مبدأ الكم ، ولم يكن الكم ليوجد لو لم يوجد أولا الجوهر : وما يسبق الجوهر ، فلا ينبغي إذن أن نطبق فكرتنا على النقطة أو على الواحد العددى ، بل يجب أن ندرك ما لهما من مشابهة ومماثلة للواحد الأعظم فى البساطة وفى انتفاء كل كثرة وكل قسمة .

٦ — ما هو إذن لفظ الواحد كيف تلائم بينه وبين فكرتنا ؟ اننا نسلم بأكثر من معنى الوحدة العددية ، والنقطة فى هذين المعنيين تصرف النفس النظر عن المقدار والكثرة فتبلغ إلى حد أدنى ، إنها ترتكز إلى غير منقسم ولكنه غير منقسم موجود فى المنقسم ، ومن ثمت فى شيء آخر ولكن ما ليس فى شيء آخر ليس موجودا فى المنقسم وليس غير منقسم على نحو حد أدنى ، وفى الواقع هو أكبر الأشياء لا بالأبعاد بل بالقدرة ، فإن موجودا لا ممتدا قد يكون كبيرا بقدرته وعلى أن الموجودات المتأخرة عنه غير منقسمة وعديمة الأجزاء من حيث قدرتها لا من حيث حجمها . يجب التسليم أيضا بأن لا نهائيته تقوم لا فى عدم تمام مقداره أو عدم تمام عدد أجزائه ، بل فى انتفاء الحدود لقدرته حينما تتصوره كعقل أو كآله هو أكثر من ذلك وحينما تتفكر فنزيد فى وحدته ، فهو دائما أعظم من كل ما نستطيع تصوره عنه ، لأن له من الوحدة أكثر من فكرتنا عنه ، إذ أنه فى ذاته ولا صفة له ، قد يمكن تصور وحدته بوساطة فكرة ما هى أنه المكتفى بنفسه إذ يجب أن يكون حاصلا إلى أعظم حد على صفة الاكتفاء هذه ، والاستقلال والكمال فإن كل شيء متكثر وليس واحدا ففيه نقص ما دام لم يصر واحدا بعد التكثر والجوهر مفتقر اليه ليصير واحـــدا ، أما هو فليس مفتقرا لذاته إذ ما هو إلا ذاته ، إن موجودا متكثرا لمفتقر لجميع أجزائه على السواء ، وكل واحد منها فهو موجود مع سائرها لا فى ذاته فهو مفتقر لسائرها ، مثل هذا الموجود يظهر لنا على نقص فى كل جزء من أجزائه وفى جملته .

ولما كان يجب أن يوجد شيء مستقل كل الإستقلال ، كان الواحد دون غيره بحيث لا يفتقر لا لذاته ولا لشيء آخر ، إنه لا يطلب معونة ما لكي يوجد ، ولا لكي يوجد على وجه حسن ، ولا لكي يشغل مكانه إذ لما كان سائر الأشياء فهو لا يستفيد منها وجوده ، أما حسن الوجود ، فأي خير يمكن أن يوجد خارجا عنه ليس الخير حاصلا بالعرض ، من حيث أنه في ذاته الخير بالذات . وأخيرا هو لا يشغل مكانا لا حاجة به أن يثبت في مكان ، كأنه لا يقدر أن يقوم بذاته ، ان الذي يقبل وضعا هو الموجود غير المتنفس هو الثقل الذي يسقط مادام لم يثبت ولكن سائر الموجودات تقبل وضعها به ، وبه هي حاصلة على الوجود وفي نفس الوقت على المكان الذي يعينه لها ، وفضلا عن ذلك إن الإفتقار والمكان نقص وليس للمبدأ مفتقرا للأشياء الآتية بعده . ولما كان مبدأ جميع الأشياء فهو ليس مفتقرا لأحدها ، إذ لا يوجد افتقار الا حين يوجد اشتهاء المبدأ .

وفوق ذلك لنفترض أن الواحد مفتقر لشيء ما فواضح أنه حينئذ يطلب ألا يظل واحدا ويكون إذن بحاجة لعنصر مفسدا لذاته وكل ما يسمى حاجة في موجود ما فله نسبة إلى خير هذا الموجود وبقائه ، وإذن فليس هناك خير ما بالاضافة اليه وليست له إرادة ، إنه فوق الخير وليس هو خير ذاته ولكنه الخير الأعظم لسائر الأشياء ، من جهة ماهي كفؤ لان تقبل منه شيئا ، وهو خلو من الفكر لكيلا يكون فيه تغاير وليست له حركة ، إنه متقدم على الحركة وعلى الفكر ، إذ فيم عساه يفكر إلا أن يفكر في ذاته وحينئذ قبل أن يفكر يكون جاهلا ويكون مفتقرا للفكر كي يعرف نفسه ، هو الذي يكفي لنفسه كل الكفاية ، وإذن فليس بصحيح أنه لكونه لا يعرف ذاته ولا يعقل ذاته يكون فيه جهل ، إذ أنه لكي يكون هناك جهل يجب أن يكون هناك موجود آخر ، وأن يجهل الواحد الآخر أما هو وهو متوحد فليس هناك آخر يعرفه أو يجهله ، ولما كان مع ذاته لم يكن بحاجة

لفكر ذاته ولكن لا ينبغى أن يقال عنه حتى « إنه مخافة ألا تستبقيه الوجود » ، يجب أن تنفى عنه فعل التعقل والفهم ، تعقـل ذاته وسائر الأشياء ، يجب أن نضعه لا فى طائفة الموجودات المفكرة بل بالأحرى فى طائفة الفكر لأن الفكر لا يفكر فى ذاته ، ولكنه علة فى أن موجودا آخر يفكر وليست العلة عين معلولها . إذن فما هو علة جميع الأشياء ليس شيئا منها ولا ينبغى تسميته خيرا بالذات من حيث أنه يحدث ولكنه بمعنى آخر الخير بالذات الذى يفـوق سائر الخيرات .

٧ — إذا لم يكن لك عنه سوى فكرة غامضة بسبب أنه ليس واحدا من هذه الأشياء فوجه فكرك إلى الأشياء لكى تتأمله ، ولكن فى تأملك لا تدع فكرك يسرع إلى الخارج ، فانه ليس قائما فى مكان كذا أو كذا ، كأنه يحرم سائر الأشياء من ذاته ، إنه هنا حاضر لمن يستطيع ، غائب لمن لا يستطيع ، ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر ونمكث بجانب هذا الآخر ، لا ينبغى إضافة شىء للموضوع المتعقل إذا أردنا أن نتعقل هذا الموضوع فى ذاته ، كذلك يجب أن نفهم تمام الفهم أن ليس يمكن تعقله مادام فى النفس صورة موضوع آخر ، ومادامت هذه الصورة فيها بالفعل ، كما أنه ليس يمكن النفس المأخوذة والمشغولة بموضوع أن تقبل الموضوع المضاد ، ولكن كما يقال عن الهيولى إنه ينبغى أن تكون خلوا من الكيفيات لكى تقبل صور الكيفيات جميعا كذلك ومن باب أولى يجب أن تكون النفس خلوا من الصور لكى لا يحل فيها أى مانع يمنعها من أن تمتلىء وتستنير بالطبيعة الأولى .

إذا كان الأمر كذلك فلنعتزل العـالم الخارجى ولنتوجه بكليتنا إلى الداخل لا نحنون على الأشياء الخـارجية ، ولنجهل كل شىء : أولا بأن نعد نفسنا للتأمل ثم فى وقت التأمل بأن نطرد منها كل صورة ، ولنجهل حتى كوننا نحن الذين نتأمل وبعد أن نكون إتحدنا به واتصلنا به إتصالا كافيا فلنذهب لنقل

للآخرين إن إستطعنا القول ماهية الاتحاد هناك (يقصد العالم المعقول) ،ولا شك أنه بسبب مثل هذا الاتحاد دعى مينوس أليف زوس ـ ومن ذكراه الذى كان يحفظه ـ وضع قوانين هى صوره وكان يتشبع من مماسة الاله لكى يضع قوانينه ، أو إذا اعتبرنا المشاغل السياسية غير لائقة بنا فلنمكث إن أردنا فى تلك المنطقة العلوية، وهذه حالة الذى أكمل التأمل يقول أفلاطون: إن الله ليس خارجا عن أى موجود ، إنه فى جميع الموجودات ولكنهم لا يعلمون، إنهم يهربون بعيدا منه أو بالأحرى بعيدا من أنفسهم، وهم إذن لا يستطيعون إدراك الذى هربوا منه ولا البحث عن آخر بعد أن أهلكوا أنفسهم ، الابن الذى يجن ويخرج من طوره هل يعرف أباه ؟ لكن الذى يعلم من هو يعلم أيضا من أين يأتى :

٨ ـ إذن إذا عرفت نفس ذاتها، إذا علمت أن حركتها ليست فى خط مستقيم ألا إذا كانت متقطعة، وأن حركتها الطبيعية حركة دائرية لا حول نقطة خارجية بل حول مركز ، وإذا علمت أن المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذى خرجت وستعلق به وستجمع صوب هذه النقطة التى كان يجب أن تتوجه اليها جميع النفوس والتى لا تتوجه اليها إلا نفوس الآلهة ابدا، إذا إنتقلت اليها النفوس كانت آلهة، إذ أن الإله هو موجود متعلق بالواحد وما ينحرف عنه بعيداً جداً هو الرجل العامى والحيوان ـ ما كنا نبحث عنه هل هو مركز كمركز النفس ، ألا ينبغى الإعتقاد أنه شىء آخر ؟ إنه النقطة التى تتطابق عندها جميع هذه المراكز المسماة هكذا بالمماثلة مع مركز دائرة مرئية، إذ أن النفس ليست دائرة بمعنى شكل هندسى وإنما يعنى هذا أن الطبيعة القديمة موجودة فيها وحولها ، وأن النفوس خرجت من هذه الطبيعة بل إنها منفصلة عنها بالكلية . فى حالتنا الراهنة جزء منها يمسكه الجسم، كما لو كانت قدمانا فى الماء وباقى الجسم فوق ، فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذى لا يسبح فيه ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى كما تتطابق مراكز الدوائر الكبرى لفلك

من الأفلاك ومركز الفلك الحاوى الدوائر ، ونجد فيه راحتنا . لو كانت هذه الدوائر دوائر جسمية ولم تكن دوائر النفس لكانت تكون مرتبطة بالمركز حسب نسبة مكانية . ولما كان المركز فى نقطة معينة كانت تكون الدوائر حوله ؛ ولكن لما كانت النفوس معقولة وكان هو فوق العقل ، يجب التفكير أن الرباط الذى به يرتبط الموجود المتعقل بالموضوع المعقول يتم بقوى مختلفة ، وبالأحرى أن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة ، ويرتبط به بسبب إشتراكهما فى الطبيعة حين لا يحول حائل ، إذ أن الأجسام يمنع بعضها بعضا من الإشتراك فيما بينها ، أما الموجودات اللاجسمية فلا يعوقها الجسم ، وما يباعد بينها ليس المكان ، بل التغاير والاختلاف ، وحين زول التغاير ، فان الموجودات وقد صارت غير مختلفة تصير حاضرة بعضها لبعض .

وإذن فهو الذى لا يتضمن إختلافا ما ، وهو حاضر دائما ولكننا لا نحضر لديه إلا متى زال عنا التغاير ، إنه لا يميل الينا بحيث يحيط بنا وإنما نحن الذين نميل اليه ونحيط به ، ولكننا إذا كنا دائما حوله فنحن لا تنظر دائما صوبه ، الجوقة تؤلف دائما دائرة حول رئيسها وهى تغنى ، ولكنها قد تتحول صوب النظارة وإنما حين تتجه صوبه تغنى كما ينبغى وتؤلف دائرة كاملة كذلك نحن نحيط به هو دائما وحينما تكف عن الإحاطة بنا الدمار الكلى وتنعدم من الوجود ولكننا لسنا دائما متجهين صوبه وحينما تنظر صوبه فتلك غايتنا وراحتنا ولا يعود صوتنا ينشز ونرقص حقا حوله رقصا ملهيا .

٩ — فى هذا الرقص تتأمل ينبوع الحياة ينبوع العقل مبدأ الوجود علة الخير أرومة النفس ، جميع هذه الاشياء لا تفيض منه بانتقاص جوهره فانه ليس كتلة جسمية وإلا كانت معلولاته دائرة ، ولكنها سرمدية لان مبدأها يظل هو هو ولا ينقسم فيما بينها ، بل يظل تاما ، لذا كانت معلولاته أيضا باقية كالضوء الذى يبقى ما

بقيته الشمس إذ لا فاصل بينه وبينها ، ولسنا مفصولين عنه ولو انسابت إلى نفسنا الطبيعة الجسمية وجذبتها إليها ، به يتاح لنا أن نحيا ونحفظ وجودنا ولكنه لا ينصرف بعد هاتين المبتين بل يستمر على توفير حاجاتنا ما بقى هو هو أو بالأحرى فى هذه الحياة العاجلة نفسها نحنو عليه على خيرنا ، وليس بعدنا عنه بعداً مكانيا وإنما هو فقط تضاؤل وجود ، فى هذه الحياة العاجلة عينها تستريح النفس من الشر باعتزالها فى منطقة بريئة من الشر ، فى هذه الحياة العاجلة عينها تعرف النفس بالعقل وتبلغ إلى الوجود التام ، فى هذه الحياة العاجلة عينها توجد الحياة الحقة (متى كنا متصلين بالله) إن الحياة الراهنة متى كانت خلوا من الله ما هى إلا أثر أو صورة من الحياة هناك ، وإن هذه الحياة المثلى هى فعل العقل . وهى بهذا الفعل تلد آلهة مع بقائها ثابتة بفضل إتصالها بالواحد ، أنها تلد الجمال والعدالة والفضيلة ، إن النفس التى يخصبها الله مليئة بجميع هذه الخيرات ، وهذا الإخصاب هو بالإضافة اليها الأول والآخر : هو الأول لأنها مشتقة من تلك المنطقة البعيدة ، وهو الآخر لأن الخير بالذات هناك ، وأنها حينما يتصل هناك تعود ما كانت ، أما هنا فالسقطة والمنى وفقدان الأجنحة (على حد تعبير أفلاطون فى فيدروس) [1] .

ولكن ما يدل على أن الخير بالذات هناك هو المحبة المساوقة للنفس حسب أسطورة اتحاد إيروس بالنفوس ، الأسطورة التى نراها فى التصاوير وفى القصص . لما كانت النفس مغايرة لله ولكنها آتية منه فإنها تحبه بالضرورة ، فإذا كانت هناك أحبته حبا سماويا ، أما هنا فهى لا تحبه إلا حبا عاديا . هناك أفروديت السماوية وهنا أفروديت الشعبية الشهيرة بينت الهوى ، وكل نفس فهى أفروديت ، وهذا ما يعنيه « ميلاد أفروديت وميلاد إيروس فى نفس الوقت » . وإذن فالنفس تحب الله بالطبع وتريد الاتحاد به كالعذراء تحب أبا شريفا حبا شريفا .

---

(١) فيدروس ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

تصل النفس للميلاد كالعذراء أغراها وعـد بالزواج ، ولما كانت انتقلت إلى حب كأن ثان فقد انفصلت عن أبيها قسرا ، ولكنها لم تعد تشعر إلا بالكراهية لهذا القسر فإذا ما طهرت من أدران هذا العالم وأعدت للعودة إلى أبيها كانت فى فرح أما الذين يجهلون هذه الحال فليتخيلوا تبعا للحب فى هـذه الدنيا كيف يكون لقاء أحب موجود ؟ إن الأشياء التى نحبها هنا فانية زائلة فنحن لا نحب إلا أشباحا لا قرار لها ، ونحن لا نحبها حقا ، وهى ليست الخير الذى نطلبه ، إن الموضوع الحق لحبنا هو هناك ، ونحن نستطيع أن نتحد به وأن نأخذ نصيبنا منه وأن نحصل عليه حقاً إذا نحن كففنا عن تبديد أنفسنا فى الجسد .

كل من رأى يعلم ما أقول ، هو يعلم أن النفس تحصل على حياة أخرى حين تقر به وتحضر لديه وتشارك فيه ، فى هذه الحالة هى تعلم أن الذى يمنح الحيـــاة الحقة هو هناك ، ولا تعود تحتاج إلى أى شىء مطلقا ، بل على العكس يتعين عليها أن تطرح كل ما عداه وتقتصر عليه وحده ، يتعين عليها أن تصير إياه وحـده بأن تحذف كل زيادة ، حينئذ نحاول أن نخرج من هنا ونغضب على الروابط التى تربطنا بسائر الموجودات ونرجع إلى أنفسنا . فإذن لا جزء منا إلا وهو متصل بالله وحتى هنا نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤى ، نرى أنفسنا ساطعين نورا ، مليئين نـورا ، معقولا أو بالأحرى نصير نحن نورا خالصا ومر جودا خفيفا غير ذى ثقل ، نصير إلهاً أو بالأحرى نكون إلهاً ؛ نحترق حبا الحب ريثما تسقط تحت الثقل وتذبل تلك الزهرة .

١٠ — لم إذن لا نمكث هناك ؟ ذلك أننا لم نخرج بعد من هنا تمام الخروج ولكن سيأتى وقت يكون فيه التأمل متصلا لا يعوقه عائق من الجسم ، إن جزءنا الذى يرى ليس هو الجزء الذى يعوقه ذلك العائق وحتى إذا انقطع عن التأمل فإن نشاطه يتجلى فى المعرفة العلمية التى تقوم فى براهين وفى أدلة وفى حوار النفس

مع نفسها ولكن فعل الرؤية وقوة الرؤية ليسا النطق ، إنها خير من النطق مقدمان عليه وأعلى منه كتقدم موضوعها وعلوه ، إن الموجود الذى يرى إذا رأى نفسه فى ذلك الوقت سيرى نفسه شبيها بموضوعه ، وفى اتحاده بذاته سيحس نفسه شبيها بهذا الموضوع وفى مثل بساطته ولكن قد لا ينبغى إستخدام هذا التعبير ، سيرى ، إن الموضوع الذى يراه ، من حيث أنه يجب القول أن هناك شيئين ذاتا ترى وموضوعا يرى وأن القول بأن الاثنين واحد يكون من الجرأة بمكان ،إن الموضوع الذى يراه إذن هو لا يراه بمعنى أنه يميزه من نفسه ، وأنه يتصور ذاتا وموضوعا ، لقد صور موجودا آخر ولم يعد هو نفسه فهناك لا يساوى شىء منه على التأمل ، إنه متوفر كله على موضوعه وهو معه شىء واحد كأنه طابق بين مركزه الخاص والمركز الكلى وحتى فى هذه الدنيا حين يلتقيان فهما لا يؤلفان إلا موجودا واحدا ولا يعودان اثنين إلا حين يفترقان ، لذا كان جد عسير التعبير عما هو هذا التأمل كيف نقول إنه هو موضوع مختلف عنا ، ولم نكن نراه مختلفا بل كنا نراه متحدا بنا حين كنا نتأمله .

١١ — ذلك ما يعنيه الامر الصادر فى الأسرار بألا يكشف شىء لغير المريدين والحق أنه إنما لكون الله لا يكشف يؤبى أن يكشف لمن لم يسعد برؤيته بنفسه ، لما لم يعدها شيئان وكانت الذات التى ترى لا تؤلف إلا واحدا مع الموضوع المرئى ، أو بالاحرى المتحد بها ، فاننا حين نذكر بعد هذا الاتحاد به نحصل فى أنفسنا على صورة لهذه الحال .

إن الموجود الذى كان يتأمل حينذاك هو نفسه واحدا ولم يكن فيه اختلاف أصلا مع نفسه ولا من جهة من الجهات ولم يكن فيه إنفعال أصلا ، وفى صعوده لم يعد فيه غضب ولا شهوة ولا نطق بل ولا فكر وما دام يجب التصريح نقول: إنه هو لم يعد موجودا فقد انتزعته النشوة من نفسه واختطفته فهو يجد نفسه فى

حال ساكن هادىء : ولما كان لا ينصرف عن ذات الواحد فهولم يعد يدور حول نفسه ولكنه يبقى بلا حراك بالمرة وقد صـــار السكون بعينه . فلا تستلفت الاشياء الجميلة أنظاره إذ أنه يندر إلى ما فوق ، الجمال بالذات عينه وقد جاوز حتى جوقة الفضائل مثله مثل الذى يبلغ الى داخل الهيكل فيترك وراءه التماثيل المنصوبة فى الصحن ، انها ستكون أول ما يرى حين يخرج من الهيكل بعد أن يكون تأمله باطا ، وبعد أن يكون اتحد لا بتمثال ولا بصورة للإله ، بل بالإله نفسه ولن تكون رؤيته إياها الا تأملا من المرتبة الثانية ، ولكن التأمل الذى كان له داخل الهيكل هل كان تأملا حقاً ؟ كلا من غير شك ولكنه ضرب من الرؤية مختلف عن التأمل كل الاختلاف ، هو خروج من الذات ، تبسيط للذات ترك الذات ، اشتهاء تماس ، وقوف ، ادراك ملاءمة ، أن تأمل ما فى الهيكل ، وحالما يريد أن ينظر على نحو آخر لا يبقى شىء .

تلك صور وتلك أنحاء فسر بها بالألغاز أكثر الانبياء علما ، رؤية الله ، ولكن الكاهن العالم يدرك اللغز، وإذا ما جاء هناك بلغ تأملا حقا للهيكل وحتى إذا لم يجد ، وحتى إذا فكر أن الهيكل غير منظور بالمرة ، إنه المصدر والمبدأ فسيعلم على اليقين أن المبدأ لا يرى إلا بالمبدأ وأن الشبيه لا يتحد إلا بالشبيه ، ولن يغفل أيا من العناصر الالهية التى قد تحتويها النفس ، وقبل التأمل، ينتظر الباقى من التأمل ، الباقى هو الذى صعد فوق الأشياء جميعاً ، لانه ما هو قبل الأشياء جميعا ، فان النفس تأبى بالطبع الذهاب الى اللاوجود المطلق، وحين تهبط، تذهب بالشر وهو لا وجود ، ولكن لا مطلق اللاوجود ، وفى الاتجاه المقابل لا تذهب الى موجود مغاير لها ولكنها تعود الى نفسها ، تكون حينئذ فى شىء غير نفسها ، ولكن حالما توجد فى نفسها فحسب ولا تعود فى الموجود ، تكون بذلك فيه فإنه هو وجود ليس ماهية ولكنه ما بعد الماهية بالنفس التى يتحد بها

وإذا رأينا أنفسنا نصير إياه ، واعتبرنا أنفسنا صورة له ، وإذا صدرنا عنه ، تقدمنا كما تتقدم الصورة حتى نموذجها ، ووصلنا إلى خاتمة المطاف . وإذا سقط الانسان من مرتبة التأمل فهو يستطيع أن يبعث الفضيلة التي فيه ، فيفهم حينئذ جمال نظامه الباطني ، ويستعيد خفة نفسه ، وبواسطة الفضيلة يصل الى العقل وبواسطة الحكمة يصل إليه تلك هي حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء أعني التحرر من أشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب وحدنا اليه وحده .

نصوص مختارة

(٢)

من

كتاب «ما بعد الطبيعة»(١)

مصطلحات فلسفية

Beginning
Cause
Element
Nature
Necessary
One
Prior
Potency
Quantum
Quality
Limit
Affection
Privation
Part
Awhole
Race
The false
Accident

(١) المقالة الخامسة (دلتا) ترجمة D. W. Ross.

المقالة الخامسة

Philosophical Lexicon

— معجم فلسفي —

البداية (1) (BEGINNING) means (1) that part of a thing from

35 which one would start First, e g. a line or a

1013 A road has a beginning in either of the contrary directions. (2) That from which each thing would best be originated, e g. even in learning we must sometimes begin not from the first point and the beginning of the subject, but from the point from which we should learn most easily. (3) That from which, as an immanent part, a thing first comes to be,

5 e g. as the keel of a ship and the foundation of a house, while in animals some suppose the heart, others the brain, others some other part, to be of this nature. (4) That from which, not as an immanent part, a thing first, comes to be, and from which the movement or the change naturally first begins, as a child comes from its father and its mother,

10 and a fight from abusive language. (5) That at whose will that which is moved is moved and that which changes changes, e.g. the magistracies in cities, and oligarchies and monarchies and tyrannies, are called archai and so are the arts, and of these especially the architectonic arts.

15 (6) That From which a thing can first be known — this also is called the beginning of the thing, e.g. the hypotheses are the beginnings of demonstration — (Causes are spoken of in an equal number of senses ; for all cause are beginnings.) It is common, then, to all beginnings to be the first point from which a thing either is or comes to be or is known ; but of

20 these some are immanent in the thing and others are outside. Hence the nature of a thing is a beginning, and so is the elemnet of a thing, and thought and will, and essence, and the final cause—for the good and the beautiful are the beginning both of the knowledge and of the movement of many things.

السبب (2) (CAUSE) means (1) that from which, as immanent

25 material, a thing comes into being. e.g. the bronze is the cause of the statue and the silver of the saucer, and so are the classes which include these. (2) the form or pattern, i.e. the definition of the essence and the classes which include this (e.g. the ratio 2 : 1 and number in general are causes of the octave), and the parts included in the definition (3) That from which the change or

30 the resting from change first begins; e.g. the adviser is a cause of the action, and the father a cause of the child, and in general the maker a cause of the thing made and the change - producing of the changing (4) The end, i.e. that for the sake of which a thing is, e.g. health is the cause of walking. For why does one walk ?, we say, 'that one

35 may be healthy; and in speaking thus we think we have given the cause The same is true of all the means that intervene before the end, when something else has put the process in

motion, as e g. thinning or purging or drugs or instruments intervene before health is

1013 b reached : for all these are for the sake of the end, though they differ from one another in that some are instruments and others are actions.

These, then, are practically all the senses in which causes are spoken of, and as they are spoken of in several senses it follows both that there are several causes of the

5 same thing, and in no accidental sense (e. g. both the art of sculpture and the pronze are causes of the statue not in respect of anything else but qua statue. not , however in the some way, but one as matter and the other as source of the movement), and that things can be causes of one another (e. g. exercise of good condition, and the latter of exercise; not, however, in the same way, but the one as end and the other as source

10 of movement). — Again, the same thing

is the cause of contraries; for that which when present causes a particular thing, we sometimes charge, when absent, with the contrary, e. g. we impute the shipwreck to the absence of the steersman, whose presence was the cause of safety; and both — the presence and the privation —

15 are causes as sources of movement.

All the causes now mentioned fall under four senses which are the most obvious. For the letters are the cause of syllables, and the material is the cause of manufactured things, and fire and earth and all such things are the causes of bodies, and the parts are causes of the whole,

20 and the hypotheses are causes of the conclusion, in the sense that they are that out of which these respectively are made: but of these some are causes as the substratum (e. g the parts.). others as the essence (the whole, the synthesis, and the form). The semen, the physician, the adviser, and in general the agent, are all sources of change or of rest. The remainder are causes as the end

25 and the good of the other things ; for that for the sake of which other things are tends to be the best and the end of the other things; let us take it as making no difference whether we call it good or apparent good.

These, then, are the causes, and this is the number of their kinds, but the varieties of causes are many in number, though when summarized these also are comparatively few.

30 Causes are spoken of in many senses, and even of those which are of the some kind some are causes in a prior and oth in a posterior sense, e.g. both 'the physician' and 'the professional man' are causes of health' and both 'the ratio 2 : 1 ' and 'number' are causes of the octave, and the classes that include any parti— cular cause are always causes of the particular effect.

Again, there are accidental causes and the

35 classes which include these, e.g. whil in one sense, 'the sculptor' causes the statue, in

another sense: 'Polyclitus' causes it , because
1014 A the sculptor happens to be Polyclitus; and
the causes that include the accidental cause
are also causes e.g. 'man' — or in general
'animal' — is the cause of the statue, because
Polyclitus is a man, and man is an animal.
5 Of accidental causes also some are more
remote or nearer than others, as, for instance
if 'the white' and 'the musical' were called
causes of the statue, and not only 'Polyclitus'
or 'man'. But besides all these varieties of
causes, whether proper or accidental, some
are called causes as being able to act,
others as acting ; e.g. the cause of the
house's being built is a builder, or a builder
10 who is building. — The same variety of
language will be found with regard to the
effects of causes ; e.g. a thing may be
called the cause of this statue or of a statue
or in general of an image, and of this
bronze or of bronze or of matter in general ;

and similarly in the case of accidental effects. Again, both accidental and proper causes may be spoken of in combination, e. g. we may say not 'Polyclitus' nor 'the sculptor, but 'Polyclitus the sculptor,.

15 Yet all these are but six in number, while each is spoken of in two ways ; for (A.) they are causes either as the individual, or as the genus, or as the accidental, or as the genus that includes the accidental, and these either as combined, or as taken simple ; and
20 (B) all may be taken as acting or as having a capacity — But they differ inasmuch as the acting causes, i-e the individuals, exist, or do not exist, simultaneously with the things of which they are causes, e g. this particular man who is healing, with this particular man who is recovering health, and this particular builder with this particular thing that is being built ; but the potential causes are not

25 always in this case ; for the house does not perish at the same time as the builder.

العنصر (3) 'ELEMENT' means (1) the primary componet immanent in a thing, and indivisible in kind into other kinds; e g. the element of speech are the parts of which speech consists and into which it is ultimately divided, while THEY are no longer divided into other

30 forms of speech different in kind from them, If they ARE divided, their parts are of the same kind, as a part of water is water (while a part of the syllably is not a syllable). Similarly those who speak of the elements of bodies mean the things into which bodies are ultimately divided, while THEY are no longer divided into other things differing in kind;

35 and whether the things of this sort are one or more, they call these elements. The so-called elements of geometrical proofs, and in general the elements of demonstrations,

have a similar character; for the primary demonstrations, each of which is implied in

1014 B many demonstrations, are called elements of demonstraions, and the primary syllogisms, which have three terms and proceed by means of one niddle, are of this nature. (2) People also transfer the word 'element' from this meaning and apply it to that which, being one and small, is useful for many purposes, for which reason what is small and simple

5 and indivisible is calleed an element. Hence come the facts that the most universal things are elements (because each of them being one and simple is present in a plurality of things, either in all or in as many as possible), and that unity and the point are thought by some to be first principles.

Now, since the so-called genera are universal and indivisible (for there is no

definition of them), some say the genera

10 are elements, and more so than the differentir, because the genus is more universal; for where the differentia is present, the genus accompanies it, but where the genus is present, the differentia is not always so. It is common to all the meanings that

15 the element of each thing is the first Component immanent in each.

الطبيعة (4) NATURE 'means (I) the genesis of growing things — the meaning which would be suggested if one were to pronounce they in PHYSIS long. (2) That immanent part of a growing thing, from which its growth first proceeds— (3) The source from which the primary movement in each natural object is present

20 in it in virtue of its own essence. Those things are said to grow which derive increase from something else by contact and

either by organic unity, or by organic adhesion as in the case of embryos. Organic unity differs from contact, for in the latter case there need not be anything besides the contact, but in organic unities there is something identical in both parts, which makes them grow together instead of merely
25 touching, and be one in respect of continuity and quantity, though not of quality. — (4) 'Nature' means the primary material of which any natural object consists or out of which it is made, which is relatively unshaped and cannot be changed from its own potency, as e.g. bronze is said to be the nature of a statue and of bronze utensils, and wood the nature of wooden things; and
30 so in all other cases, for when a product is made out of these materials, the first matter is preserved throughout. For it is in this way that people call the elements of

natural objects also their nature, some naming fire, others earth. others air, others water, others something else of the sort, 35 and some naming more than one of these, and others all of them. — (5) 'Nature' means 'the ESSENCE of natural objects, as with those who say the nature is the primary mode of composition, or as Empedocles says : —

10:5 A

> Nothing that is has a nature But only mixing and parting of the mixed and nature is but a name given them by men.

Hence as regards the things that are or come to be by nature though that FROM WHICH they natrually come to be or are is already present, we say they have not 5 their nature yet, unless they have their form or shape - That which comprises both of these exists By nature, e. g. the animals and

2 : Matter and form.

their parts, and not only is the first matter nature (and this in two senses, either the first, counting from the thing, or the first in general e.g. in the case of works in bronze, is first with reference to them, but in general perhaps water is first, if all things that can be meleted are water), but also

10 the form or essence, which is the end of the process of becoming. — (6) By an extension of meaning from this sense of 'nature' every essence in general has come to be called a 'nature' because the nature of a thing is one kind of essence.

From what has been said, then, it is plain that nature in the primary and strict sense is the essence of things which have in themselves,

15 as such, a source of movement, for the matter is called the nature because it is qualified to receive this, and processes of becoming and growing are called nature because

they are movements proceeding from this. And nature in this sense is the source of the movements of natural objects, being present in them somehow, either potentially or in complete reality.

الضرورة (5) We call 'NECESSARY' (I) (a) that without Which, as a condition, a thing cannot live; e. g. breathing and food are necessary for an animal; for it is incapable of existig without these; (b) the conditions without which good cannot be or come to be, or without which we cannot get rid or be freed of evil; e g. drinking the medicine

25 is necessary in order that we may be cured of disease; and a man's sailing to Aegina is necessary in order that he may get his money. — (II) The compulsory and compulsion; i. e. that which impedes and

tends to hinder, contrary to impulse and purpose. For the compulsory is called necessary (whence the necessary is painful, as Evenus says: 'For every necessary is ever irksome'), and compulsion is a form of necessity, as

30 Sophocles says: 'But force necessitates me to this act; And necessity is held to be something that cannot be persuaded — and rightly, for it is contrary to the movement which accords with purpose and with reasoning. — (3) we say that that which cannot be otherwise is necessarily as it is. And from this sense of 'necessary' all the others are somehow derived;

35 for a thing is said to do or suffer what is necessary in the sense of compulsory, only when it cannot act according to its impulse

1015 B because of the compelling force — which implies that necessity is that because of which a thing cannot be otherwise; and similarly as

regards the conditions of life and of good; for when in the one case good, in the other life and being, are not possible without certain conditions, these are necessary, and this kind of cause is a sort of necessity. Again, demonstration is a necessary thing because the Conclusion cannot to be otherwise, if there has been demonstration in the unqualified sense; and the causes of this necessity are the first premisses, i.e. the fact that the propositions from which the syllogism proceeds cannot be otherwise. Now some things owe their necessity to something other than themselves; others do not, but are themselves the source of necessity in other things. Therefore the necessary in the primary, and strict sense is the simple; for this does not admit of more states than one, so that it cannot even be in one state

and also in another, for if it did it would already be in more than one. If then, there are any things that are eternal and unmovable, nothing compulsory or against their nature

15 attches to them.

الواحد (6) 'ONE' means (1) that which is one by accident (2) that which is one by its own nature. (1) Instances of the accidenally one are 'Coriscus and what is musical', and 'musical coriscus' (for it is the same thing to say 'coriscus and what is musical', and 'musical coriscus')' and ' what is musical and what is just', and 'musical coriscus and just coriscus', For all of these are called

20 one by virtue of an accident, 'what is just and what is musical' because they are accidents of one substance, 'what is musical and coriscus' because the one is an accident of the other; and similarly in a sense 'musical coriscus' is one with ' coriscus '

because one of the parts of the phrase is an

25 accident of the other i.e. 'musical' is an accident of coriscus; and 'musical coriscus' is one with 'just coriscus' because one port of each is an accident of one and the same subject. The case is similar if the accident is predicated of a genus or of any universal name, e.g. if one says that man is the same

30 as 'musical man'; for this is either because 'musical' is an accident of man which is one substance. or because both are accidents of some individual; e.g. coriscus – Both. however, do not belong to him in the same way. but one presumably as genus and included in his substance, the other as a state or affection of the substance.

35 The things, then, that are called one in virtue of an accident, are called in this way. (2) Of things that are called in virtue of their own

nature some (a) are so called because they are

1016 A continuous, e.g. a bundle is made one by a band, and pieces of wood are made one be glue; and line, even if it is bent, is called one if it is continuous, as each part of the body is, e.g. the leg or the arm. Of these themselves, the cotinuous by nature are more one

5 than the continuous by art. A thing is called continuous which has by its own nature one movement and cannot have any other; and the movement is one when it is indivisible, and it is indivisible in respect of time. Those things are continuous by their own nature which are one not merely by contact; for if you put pieces of wood touching one another you will not say these are one piece of wood or one body or one CONTINUOUS of any other sort. Things, then, that are continuous in aey way

10 are called one, even if they odmit of being bent, and still more those which cannot be bent; e.g. the shin or the thigh is more one

than the leg, because the movement of the leg need not be one. And the straight line is more one than the bent; but that which is bent and has an angle we call both one and not one, because its movement may be

15 either simultaneus or not simultaneous; but that of the straight line is always simultaneous, and no part of it which has magnitude rests while another moves as in the bent line.

(b) (i) Things are called one in another sence because their substratum does not differ in kind; it does not differ in the case of things whose kind is indivisible to sense. The

20 substratum meant is either the nearest to, or the farthest from, the final state. For, on the one hand, wine is said to be one and water is said to be one, QUA indivisible in kind; and, on the other hand, ALL juices, e.g. oil and wine, are said to be one, and so

are all things that can be melted) because the ulimate substratum of all is the same; for all of these are water or air.

(ii) Those things also are called one whose
25 genus is one though distinguished by opposite differentiae — these too are all called one because the genus which underlies the differentiale is one (e g. horse, man and dog form a unity because all are animals), and indeed in a way similar to that in in which the matter is one. These are sometimes called one in this way; but sometimes it is higher genus that is said to be the same (it they are INFMAE of their genus) — the nenus above the proximate genera, e.g. the isosceles and the equilateral
30 are one and the same FIGURE because both are traingles; but they are not the same traingles.

(e) Two things are called one, when the

definition which states the essence of one is indivisible from another definition which shows us the other (though IN ITSELF every definition

.35 is divisible). Thus even that which has increased or is diminishing is one, because its definition is one, as, in the case of plane figures, is the definition of their form.

1016 B In general those things the thought of whose essence is indivisible, and cannot separate them either in time or in place or in definition, are most of all one, and of these especially those which are substances. For in general those things that do not admit of it; e.g. if two

5 things are indistinguishable QUA man, they are one kind of man; if QUA animal, one kind of animal; if QUA magnitude, one kind of magnitude. — Now most things are called one because they either do or have or suffer or are related to something else that is one, but

the things that are primarily called one are those whose substance is one — and one either in continuity or in form or in definition; for we count as more than one either things that are not continuous, or those whose form is not one, or those whose definition is not one.

10

While in a sense we call anything one if it is a quantity and continuous, in a sense we do not unless it is a whole, i.e. unless it has unity of form; e.g. if we saw the parts of a shoe put together anyhow we should not call them one all the same (unless because of their continuity); we do this only if they are put together so as to be a shoe and to have already a certain single form. This is why the circle is of all lines most truly one, because it is whole and complete.

15

(3) The ESSENCE of what is one is to be some kind of beginning of number, for the first measure is the beginning. since that by which we First know each class is the first measure of the class; the one: 20 then, is the beginning of the knowable regarding each class. But the one is not the same in all classes. For here it is a quarter — tone, and there it is the vowel or the consonant; and there is another unit of weight and another of movement. But everywhere the one is indivisible either in quantity or in kind. Now that which is indivisble in 25 quantity is called, a unit if it is not divisible in any dimension and is without position, a point if it is not divisible in any dimension, and has position, a line if it is divisible in one dimention, a plane if in two, a body if divisible in quantity in-

all — i.e. in three — dimensions. And, reversing the order, that which is divisible in two dimensions is a plane, that which is divisible in one a line, that which is in no way

30 divisible in quantity is a point or unit — that which has not position a unit, that which has position a point.

Again, some things are one in number, other in species, other in genus, others by analogy; in number those whose matter is one, in species those whose definition is one, in genus those to which the same figure of genus thos to which the same figure of predication applies (3) by analogy those which

35 are realated as a third thing is to a fourth The latter kinds of unity are always found when the former are: e.g. things that are

---

(3) Sc. the same category.

one in number are also one in species, while things that are one in species are not 1017 A all one in number, but things that are one in species are all one in genus, while things that are so in genus are not all one in species but are all one by analogy; while things that are one by analogy are not all one in genus.

Evidently 'many' will have meanings opposite to those of 'one'; some things are many because they are not continuous, others 5 because their matter — either the proximate matter or the ultimate — is divisible in kind, others because the definitions which state their essence are more than one.

م ٤٥ (11) The word 'PRIOR' and 'posterior' are applied, (1) to some things (on the assumption that

there is a first, i.e. a beginning, in each class.) because they are nearer some beginning

10 determined either absolutely and by nature, or by reference to something or in some place or by certain people; e.g. things are prior in place because they are nearer either to some place determined by nature (e.g. the middle or the last place), or to some chance object; and that which is further is posterior.

15 — Other things are perior in time; some by being further from the present, i.e. in the case of past events (for the Trojan wer is prior to the Persian, because it is further from the present), others by being nearer to the present, i.e. in the case of future events (for the Nemean games are prior to the Pythian, if we treat the present as beginning and first point, because they are

nearer the present). — Other the things are

20 prior in movement; for that which is nearer the first mover is prior (e.g. the boy is prior to the man); and the prime mover also is a beginning absolutely. — Others are prior, in power; For that which exceeds in power, i.e. the more powerful, is prior, and such is that according to whose will the other — i.e. the posterior — must follow, so that if the prior does not set it in motion the

25 other does not move, and if it sets it in motion it does move; and here will is beginning. — Others are prior in arrangement; these are the things that are placed at intervals in reference to some one definite thing according to some rule, e.g. in the chorus the second man is prior to the third and in the lyre the second lowest string is prior to the lowest., for in the one

case the leader and in the other the middle string is the beginning.

30 These, then, are called prior in this sense, sense. but, (2) in another sense that which is prior for konwledge is treated as also absolutely prior; of these, the things that are prior in definition do not concide with those that are prior in relation to perception . For in definition universalas are prior. in relation to preception individuals — And in definition also the accident is prior to the whloe, e g. 'musical' to 'musical man', for the definition cannot exists as a whole without the part; yet musicalness cannot exists unless there is some one who is musical.

35

(3) The attributes of prior things are called prior e g. straightness is prior to smothness; for one is an attribute of a line as such, and the other of surface.

1019 A Some things then are called prior and posterior in this sense, others (4) in respect of nature and substance, i.e. those which can be without other things, while the

5 others cannot be without THEM — a distinction which Plato used. (If we consider the various senses of 'being', firstly the subject is prior, so that substance is prior; secondly according as potency or complete reality is taken into account, different things are prior, for some things are prior in respect of potency, others in respect of complete reality, e.g. in Potency the half line is prior to the whole line, and the part to whole, and the matter to the concrete substance, but in complete reality these are posterior; for it is only

10 when the whole has been dissolved that they will exist in complete reality.) In a sence, therefore, all things that are called prior and posterior are so called with

reference to this fourth sense, for some things can exist without others in respect of generation, e g. the whole without the parts. and others in respect of dissolution; e g. the part without the whole. And the same is true in all other cases

قوة (12) 'POTENCY' means (1) a sourse of movement of

15 chanhge, which is in another thing than the thing moved or in the same thing QUA other; e g. the art of building is a potency which is not in the thing built, while the art of healing, which is a potency, may be in the man heald but not in him QUA heald. 'Potency' then means the sourse, in general of change of movement in another thing or in the same thing QUA other, and also (2) the sourse

20 of a thing's being moved by another thing or by itself QUA other. For in virtue of

that principle in virtue of which a patient suffers anything, we call it 'capable' of suffering; and this we do sometimes if it suffers anything at all, sometimes not in respect of everything it suffers, but only if it suffers a change for the better. — (3) The capacity of performing this well or according to intention; for sometimes we say of those who merely can walk or speak but not well or not as they intend, that they cannot

25 speak or walk, So too (4) in the case of passivity. — (5) The states in virtue of which things are absolutely impassive or unchangeable, or not easily changed for the worse, are called potencies; for things are broken and crushed and bent and in general destroyed

30 not by having a potency but by not having one and by lacking something, and things are impassive with to such processes if

they are scarcely and slightly affected by them, because of a 'potency' and because they 'can' do something and are in some positive state.

'Potency' having this variety of meaning so too the 'potent' or 'capable' in one sense will mean that which can being a movement (or a change in general, for even that which can bring things to rest is a 'Potent' thing) in another thing or in

35 itself QUA other; and in one sense that over which something else has such a potency,

1019 B and in one sense that which has potency of changing into something, whether for the worse of for the better (for even that which perishes is thought to be 'capable' of perishing, for it would not have perished if it had not been capable of it, but, as a matter

of fact, it has a certain disposition and cause and principle which fits it to suffer

5 this, sometimes it is thought to be of this sort because it has something, sometimes because it is deprived of something; but if privation is in a sense 'having' or 'habit' everything will be capale by having something, so that things are capable both by having a positive habit and principle; ond by having the privation of this, if it is possible to HAVE a privation, and if privation is NOT in a sense 'habit', 'copable' is used in

10 two distinct sense); and a thing is capable in another sense because neither and other thing, nor itself QUA other, has a potency or principle which can destroy it, Again, all of these are capable either merely because the thing might chance to happen or not to happen, or because it might do so WELL

This sort of potency is found even in lifeless things, e.g. in instruments; for we say one lyre can speak, and another cannot speak at all, if it has not a good tone,

15 Incapacity is privation of capacity — i. e. of such a principle as has been described- either in generel or in the case of something that would naturally have the capacity, or even at the time when it would naturally already have it; for the senses in which we should call a boy and a man and a eunuch 'incapable of begetting' are distinct — Again' to either kind of capacity there is an opposite incapacity — both to that

20 which only CAN produce movement and to that which can produce it well.

Some thing, then, are called ADUNATA in virtue of this kind of incapacity while others

are so in another sense; i.e. both DUNATON and ADUNATON are used as follows. The impossible is that of which the contrary is of necessity true, e. g. that the diagonal of
25 a square is commensurate with the side is impossible, because such a statement is a falsity of which the contrary is not only true but also necessary; that it is commensurate, then, is not only false but also of necessity false. The contrary of this, the possible, is found when it is not necessary that the contrary is false, e g. that a man should be
30 seated is possible, for that he is not seated is not of necessity false. The possible, then in one sense, as has been said means that which is not of necessity false; in one, that which may be true. — A 'potency' or 'Power' [13]

---

12 — The reference is to squares and cubes.

in geometry is so called by a change of

35 meaning — These senses of 'capable' or 'Possible' involve no reference to potency. But the senses which involve a refrence to

1020 A potency all refer to the primary kind of potency, and this is a source of change in another thing or in the same thing QUA other. For other things are called 'capable', some because something else has such a potency over them, some because it has not, some because it has it in a particular way. The same is true of the things that are

5 incapable. Therefore the proper definition of the primary kind of potency will be 'a source of change in another thing or in the same thing QUA other'.

الكمية (13) 'QUANTUM' means that which is divisible into two or more constituent parts of which each is

10 by nature a "one" and a "this". A quantum is a plurality if it is numerable, a magnitude if it is measurable. "Plurality" means that which is divisible potentailly into non -- continuous, "magnitude" that which is divisible into continuous parts; of magnitude, that which is continuous in one dimension is lenght, in two breath, in three depth, of these, limited plurality is number, limited lenght is a line, breath a surface, depth a solid.

Again, some things are called quanta in virtue of their own nature, others incidentally; e.g. the line is a quantum by its own
15 nature, the musical is one incidentally. Of the things that are quanta by their own nature some are so as substances e.g the line is a quantum (for "a certaion kind of quantum" is present in the pefinition which states what it is), and others are modifications

and states of this kind of substance, e.g. much and little, long and short, broad and
20 narrow, deep and shallow, heavy and light, and all other such attributes. And also great and small, and greater and smaller, both in themselves and when taken relatively to each other, are by their own nature attributes of what is quantitative; but these names are
25 transferred to other things also. Of things that are quanta incidentally, some are so called in the sense in which it was said that the musical and the white were quanta, viz because that to which musicalness and whiteness belong is a quantum, and some are quanta in the way in which movement and time are so; for these also are called quanta of a sort and continuous because
30 the things of which these are attributes are divisible. I mean not that which is moved

but the space through whcih it is moved; for because that is a quantum movement also is a quantum and because this is a quantum time is one.

الكيفية (1) 'QUALITY' means (1) the differentia of the essence, e.g. man is an animal of a certain quality because he is two — footed, and the horse is so because it is four — footed; and a circle is a figure of particular

35 quality because it is without angles — Which

1020 B shows that the essentail differentia is a quality. — This, then, is one meaning of quality — the differentia of the essence, but (2) there is another sense in which it applies to the unmovable objects of mathematics, the sence in which the number have a certain quality, e.g the composite numbers which are not in one dimension only, but of which the

5 plane and the solid are copies.

(these are those which have two or three factors):
and it general that which exists in the
essence of numbers besides quantity is quality;
for the essence of each is what it is once,
e.g. that of 6 is not what it is twice or
thirce, but what it is once; for 6 is once 6.
(3) All the modifications of substances that
move (e.g. heat and cold, whiteness and
blackness, heaviness and lightness, and the
10 others of the sort) in virtue of which,
when they changes, bodies are said to alter.
(4) Quality in respect of virtue and vice and,
in general, of evil and good.

Quality, then, seems to have parctically
two meanings, and one of these is the more
proper. The primary quality is the differentia
15 of the essence, and of this the quality in
numbers is a part; for it is a differentia of
essence, but either not of things that move or

not of them QUA moving Secondly, there are the modification of things that move QUA moving, and the differentiae of movements. Virtue and vice fall among these modifications; for they indicate differentiae of the movement
20 or activity, according to which the things in motion act or are acted on well or badly, for that which can be moved or act in one way is good, and that which can do so in another — the contrary — way is vicious. Good and evil indicate quality especially in
25 living things, and among these especially in those which have purpose.

حد (17) 'LIMIT' means (1) the last point of each thing, i.e. the first point beyond which it is not possible to find any part, and the first
5 point within which every part is; (2) the form, whatever it may be, of a spacial magnitude

or of a thing that has magnitude; (3) the end of each thing (and of this nature is that towards which the movement and the action are, not that from which they are — though sometimes it is both that from which and that to which the movement is, i.e. the final cause); (4) the substance of each
10 thing, and the essence of each; for this is the limit of knowledge; and if of knowledge, of the object also.

Evidently, therefore, 'limit' has many senses and 'beginning', and yet more: for the beginning is a limit, but not every limit is a beginning.

(21) 'AFFECTION' means (1) a quality in respect of which a thing can be altered, e.g. white and black, sweet and bitter, heaviness and

lightness, and all others of the kind. — (2) The actualization of these — the already accomplished

20 alterations. — (3) Especially, injurious alteration and movements, and, above all, painful injuries. — (4) Misfortunes and painful experiences when on a large scale called affections.

العدم (22) We speak of 'PRIVATION' (1) if something has not one of the attributes which a thing might naturally have, even if this thing itself would not naturally have it; e.g. a plant is said to be 'deprived' of eyes. — (2) If, though either the thing itself or its

25 genus would naturally have an attribute, it has it not e.g. a blind man and a mole are in different senses 'deprived' of sight; the latter in contrast with its genus, [13] the

13 — i.e. animal.

forms in contrast with his own normal nature, — (3) If, though it would naturally have the attribute, and when it would naturally have it, it has it not; for blindness is a privation, but one is not 'blind' at any and every age, but only if one has not sight at
30 the age at which one would naturally have it. Similarly a thing is called blind if it has not sight in the medium in which, and in respect of the organ in respect of which, and with reference to the object with reference to which, and in the circumstances in which, it would naturally have it. — (4) The violen taking away of anything is called privation. Indeed there are just as many kinds of privations as there of words with negative prefixes; for a thing is called unequal because it has not equality though it would naturally have it, and invisible
35 either because it has no colour at all or

because it has imperfect feet Again, a privative term may be used because the thing has little of the attribute (and this means having it in a sence imperfectly), e.g. 'kernel — less'; or because it has it not easily or not well (e.g. we call a thing uncuttable not only if it cannot be cut but also if it cannot be cut easily or well); or because it has not the attribute at all; for it is not the one — eyed man but he who is sightless in both eyes that is called blind. This is why not every man is 'good' or 'bad', 'just' or 'ungust', but there is also an intermediate state.

1023 a (margin)

5 (margin)

[illegible] (25) 'PART' means (1) (a) that into which a quantum can in any way be divided; for that which is taken from a quantum QUA quantum is always called a part of it, e.g.

15 (margin)

two is called in a sense a part of three. It means (b), of the parts in the first sense, only those which measure the whole; this is why two, though in one sense it is, in another is not, called a part of three. — (2) The elements into which a kind might be divided apart from the quantity are also called parts of it; for which reason we say the species are aparts of the genus. — (3) The elements into which a whole is divided, or of which it consists — the

20 'whole' meaning either the form of that which has the form; e.g. of the bronze sphere or of the bronze cube both the broze — i.e. the matter in which the form is — and the characietistic angle are parts. — (4) The elments in the definition which explains a thing are also parts of the whole; this is why the genus is called a part

25 of the species, though in another sense the species is part of the genus.

الكل (26) 'A WHOLD' means (1) that from which is absent none of the parts of which it is said to be naturally a whole, and (2) that which so contains the things it contains that they form a unity; and this in two senses — either as being each severally one single thing' or as making up the unity between them. For (a) that which is true of a whole class and is said to hold good as a whole (which

30 implies that it is a kind of whole) is true of a whole in the sense that it contains many things by being predicated of each, and by all of them, e.g. man, horse, god, being severally one single, thing, because all are living things. But (b) the continuous and limited is a whole, when it is a unity consisting

of several parts; especially if they are present only potentially, (14) but, failing this, even if they are present actually. Of these things themselves, those which are so by nature

35 are wholes in a higher degree than those which are so by art, as we said ([15]) in the case of unity also, wholeness being in fact a sort of oneness.

1034 A Again, (3), of quanta that have a beginning and a middle and an end, those to which the position does not make a difference are called totals, and those to which it does, wholes. Those which admit of both descriptions are both wholes and totals. These are the things whose nature remains the same after

---

14 — i.e. they are only distinguishable, not distinct.

15 — cf. 1016 A 4.

transposition, but whose form does not, e.g. wax or a coat; they are called

15 both wholes and totals; for they have both characteristics water and all liquids and number are called totals, but 'the whole number' or 'the whole water' one does not speak of, except by an extension of meaning To things, to which QUA one the term 'total' is applied, the term 'all' is applied when they are treated as separate; 'this

20 total number', 'all these units.'

الجنس (28) The term 'RACE' or 'genus' used ( ) if generation of things which have the same form

30 is continuous, e.g. 'while the race of men lasts' means 'while the generation of them goes on continuously, — (2) It is used with reference to that which first brought things into existence; for it is thus that some are called

Hellenes by race and others Ionians, because the former proceed from Hellen and the latter from Ion as their first begetter. And the word is used in refernce to the begetter more than to the matter, though people also get a
35 racename from the female, e.g. 'the descendants of Pyrrha'. — (3) There is genus in the sense in which 'plane' is the genus of plane figures
1024 B and 'solid' of solids. for each of the figures is in the one case a plane of such and such a kind, and in the other a solid of such and such a kind; and this is what underlies the differentiae. Again (4) in definitions
5 the first constituent element, which is included in the 'what', is the genus, whose differentiae the qualities are said to be — 'Genus' then is used in all these ways, (1) in reference to continuous generation of the same kind, (2) in refcrence to the first mover which is of the same kind as the things it moves, (3) as matter;

for that to which the differentiae or quality belongs is the substratum, which we call matter.

10 Those things are said to be 'other in genus' whose proximate substratum is different, and which are not analysed the one into the other nor both into the same thing (e g form and matter are different in genus); and things which belong to different categories of being (for some of the things that are said to 'be' 15 signify essence, others a quality, others the other categories we have before distinguished [16]); these also are not analysed either into one another or into some one thing.

الكاذب (29) 'THE FALSE means (1) that which is false as a THING, and that (a) because it is not

16 — 1017 A 24 — 27.

put together or cannot be put together e.g.
5 'that the diagonal of a square is commensurate with the side' or. 'that you are siting'; for one of these is false always, and the other sometimes, it is in these two senses that they are non — existent. (b) There are things which exist, but whose nature it is to appear either not to be such as they are or to be things that do not exist, e.g. a sketch or a dream; for these are something, but are not
25 the things the appearance of which they produce in us we call things false in this way, then — either because they themselves do not exists, or because the appearance which results from them is that of something that does not exist.

(2) A false ACCOUNT is the account of non — existent objects, in so far as it is fasle,

Hence every account is false when applied to something other than that of which it is true; e.g. the account of a circle is false when applied to a triangle. In a sense there is one account of each thing, i.e. the account of
30 its essence, but in a sense there are many, sense the thing itself and the thing itself with an attribute are in a sense the same, e.g. Scorates and musical Scorates (a false account is not the account of anything, except in a qualified sense). Hence Antisthenes was too simple — minded when he claimed that nothing could be described except byx the account proper to it — one predicate to one subject, from which the conclusion used to be drawn that there could be no cotradiction; and almost that there could be
35 no error. But it is possible to describe each thing not only by the account of itself, but also by that of something else. This may be

done altogether falsely indeed, but there is also a way in which it may be done truly; e.g. eight may be described as a double number by the use of the definition of two .

These things, then, are called false in

1025 A these senses, but (3) a false MAN is one who is ready at and fond of such account, not for any other reason but for their own sake, and one who is at impressing such account on other people, just as we say THINGS are false,

5 which produce a false appearance. This is why the proof in the HIPPIAS that the same man is false and true is misleading For it assumes that he is false who can deceive [17] (i.e. the man who wnows and is wise); and further that he who is WILLINGLY bad is better. [18] This is a

---

17 — ippias Minor 365. q.

18 — Ib. 37 1-6.

false result of induction — for a man who limps willingly is better than one who does so unwillingly — by 'limping' Plato means 'mimcking a limp', for if the man WERE lame willingly, he would presumably be Worse in this case as in the corresponding case of moral character.

10

العرض (30) 'ACCIDENT' means (1) that which attaches to something and can be truly asserted, but neither of necessity nor usually, e.g. if some one is digging a hole for a plant has found treasure. This — the finding of treasure — is for the man who dug the hole an accident; for neither does the one come of necessity form the other or after the other, nor if a man plants, does he usually find treaesure. And a musical man MIGHT be pale; but since this does not happen of necessity nor usually, we call it an accident. Therefore since there are attributes and they attach to subjects, and

15

20

some of them attach to these only in a particular place and at particular time, whatever attach to a subject, but not because it was this sudj-ct, or the time this time, or the place this place, will be an accident. Therefore, too, there is no definite one. Going to Aegina was an accident for a man, if he went not in

25 order to get there, but because he was carried out of his way by a storm or captured by pirates. The accident has happened or exists — not in virtue of the subject's nature, however, but of something else; for the STORM was the cause of his coming to a place for which he was not sailing, and this was Aegina. 'Accident' has also (2) another meaning, i.e. all

30 that attaches to each thing in virtue of itself but is not in its essence, as having its angles equal to two right angles attathes to the traingle

And accidents of this sort may by eternal but no accident of the other sort is. This is explained elsewhere. [19]

19 — An. Post. 1. 75a 18 — 22.39 — 41,76 b 11 — 16.

فهـــرست

الاعـــلام والمراجع

فهرس الاعلام والمصطلحات

(ح)

(خ)

(د)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ق)

(ك)

(ى)

مراجع الكتاب (١)

أولاً — المراجع العربية :

أحمد فؤاد الأهوانى : ترجمة كتاب « النفس » لأرسطو .

عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب .

على سامى النشار : المنطق الصورى .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية

ثانياً — المراجع الافرنجية :

١ — مؤلفات أرسطو

Bekker, L'Oeuvre d'Aristote (Texte Grec) — Edition de l'Académie de Berlin.

Burnet (J), Nichomachean Ethics, 1900.

Mc Keon ([2]) (R) The basic works of Aristotle translated to English, New York.

Rodier, De Anima, (Avec trad. et comm.) Paris 1900.

---

١ — لقد حاولنا على قدر الإمكان الرجوع مباشرة الى النصوص الأرسطية مع عدم إغفال آراء وتفسيرات مؤرخى أرسطو فى المواضع المشكلة — ويلاحظ أننا لم نثبت فى هذا الفهرست جميع المراجع التى استندنا اليها مكتفين بالإشارة اليها فى مواضعها بهوامش الكتاب .

٢ — كان اعتمادنا على هذه النشرة لترجمة مؤلفات أرسطو بالإضافة الى نشرة Ross فى أكسفورد ، وقد اقتبسنا منها بعض فقرات باللغة الانجليزية . كما استفدنا من ترجمة Tricot لبعض مؤلفات أرسطو ولاسيما الميتافيزيقا وكتاب النفس ، مع الرجوع الى النص اليونانى فى المواضع المشكلة وخاصة فى (الفصل السابع) من هذا الكتاب .

Rose (W. D.) The works of Aristotle translated to English, Oxford 1928.

Tricot, (trad.) Métaphysique en 2 vol, de l'Ame, L'organon, De la génération et de la corruption.

٢ – مؤلفات عن أرسطو ومذهبه

Brehier (E.), Hist. de la philosophie, Tome 1.

Brunet (P.) et Mieli (A.) Hist-des Sciences, Antiquité, Paris, 1935.

Brunschvicg (L.) L'Expérience humaine et La Causalité, Paris, 1922.

Chevalier (J) La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, Paris 1915.

Cousin (R. D.), Aristotle's doctrine on Substance, (The Mind, July 1933)

Duhem, Le Systéme du monde. Hist. des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome 1, p. 130—214, 1913.

Gomperz (Th.) Greek Thinkers, vol IV, 1912.

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

Lalo, Aristote.

Mansion (A.), La génèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents, in (Revue Néo — scolastique de philosophie 1927, No. XXVIII, p. 307 — 341 et 423 — 466.)

———— Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain 1946.

Mugnier (R), La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution de la pensée aristotélicienne, Paris 1930.

Ollé — Laprune, La Morale d'Arist te, 1881.

Piat, — Aristote.

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1er vol, 1920.

Robin (L) Aristotle, 1944.

———— La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, Paris 1908.

Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, 1891.

Ross (W. O.), Aristotle.

Schuhle (P. M.), Essai sur la formation de la pensée Grècque, Paris. 1934.

Taylor, (A. E.), Aristotle, London 1919.

Zeller, Outlines of The History of Greek Philosophy.

٣ — مؤلفات عن الفترة الهللينستية

Armstrong, The Structure of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus

Bréhier (E.), Chrysippe. Paris 1910.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie Paris 1924.

Brochard (V.), Les Sceptiques grècs, Paris 1932.

Guyau (M.), La Morale d'Epicure, 2 éd Paris. 1881.

Inge (W. R), The philosophy of Plotinus, London 1918.

Joyau (E.), Epicure, Paris 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grècque, Paris 1926.

Vacherot, L'histoire critique de l'Ecole philosophique d'Alexandrie.

Whittaker (E.), The Neophlatonists Camb. 1918.

فهرست الموضوعات

---

١ ـــ يشتمل الجزء الاول من « تاريخ الفـــكر الفلسفي » على الابواب الثلاثة الأولى .

صفحة

صفحة

الفصل الخامس

الفلسفة الطبيعية عند أرسطو

صفحة

الفصل السادس
النفس عند أرسطو

صفحة

صفحة

الفصل السابع
ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى

الالهيات :

الفصل الثامن

الأخـــلاق

الفصل التاسع

السياسة

الفصل العاشر

ـ خاتمة الباب الرابع ـ

المدرسة الأرسطية

نصوص مختارة

الفهـارس والمراجع

للمؤلف

	الناشر
١ ـ أصول الفلسفة الإشراقية (الطبعة الثانية)	دار الطلبة العرب (بيروت)
٢ ـ هياكل النور (تحقيق)	التجارية
٣ ـ تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول (الطبعة الخامسة)	دار الجامعات المصرية
٤ ـ تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الثانى (الطبعة الرابعة)	هيئة الكتاب
٥ ـ فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة)	دار المعارف
٦ ـ الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها	« «
٧ ـ النظم الإشتراكية مع دراسة مقارنة للإشتراكية العربية (الطبعة الثانية)	دار المعارف
٨ ـ الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثالثة)	دار الجامعات
٩ ـ ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون (الطبعة الثالثة)	« «
١٠ ـ هرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين)	« المعارف
١١ ـ لمحات فى الحقائق	« «
١٢ ـ تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة)	دار الكتب الجامعية
١٣ ـ « « « « فى الإسلام الجزء الأول	دار النهضة العربية
١٤ ـ « « « « « « الجزء الثانى	بيروت
١٥ ـ تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام (المقدمات ـ علم الكلام ـ الفلسفة الاسلامية)	دار الجامعات المصرية
١٦ ـ أسس المنطق ومشكلاته (مع د . على عبد المعطى)	

رقم الإيداع بدار الكتب ٥٤١٠ / ١٩٧٣

Bibliotheca Alexandrina
0454008